داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ نومبر میں ختم ہوگیا اور دسمبر کا پرچہ ۹ روپے میں وی پی روانہ ہوگا

نگار

ایڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۷۸ | فہرست مضامین نومبر ۱۹۵۸ء | شمارہ ۵

ملاحظات	ایڈیٹر	۲
فلاسفہ کا تصور الٰہ	نواب محمد عباس طالب صفوی	۶
رام پور کا ماحول شعر و سخن	راز یزدانی	۱۴
ذوق و غالب	عزیز	۲۲
آزاد نظم اردو شاعری میں	پروفیسر کنول بالی	۲۶
بعض آیاتِ قرآنی کی تصریح	ایڈیٹر	۳۰
علامہ جمیل مظہری	پروفیسر علی اکبر نقوی	۳۳
باب المراسلہ والمناظرہ	شعور بریلوی	۴۰
روش محراب غزل میں	سید صفی مرتضیٰ	۴۵
میں ملحد و بیدین ہوں	ایڈیٹر	۵۰
منظومات:	شفقت کاظمی۔ غنی احمد غنی۔ ندیم جعفری۔ نظر شاہجہانپوری۔ نصیر پرواز۔ اکرم دھولیوی۔ رئیس رام پوری۔	۵۳
رباعیات:	عزیز عظیم آبادی۔ مانوس سہسرامی۔ مضطر حیدری	۵۴
مطبوعات موصولہ		۵۵

سالنامہ ۵۹ء کے سلسلہ میں

آپ کے فایدہ کی بات

اگر آپ کی خریداری دسمبر ۵۸ء میں ختم ہو رہی ہے تو اپنا چندہ ۹ روپیہ زیادہ سے زیادہ ۱۵ دسمبر تک بھیج دیجئے۔ وی۔ پی طلب کرنے میں آپ کا نقصان ہے کیونکہ وی۔ پی 9-56 میں روانہ ہوگا اور ڈاک خانہ مزید ۱۵ پیسے لیکر 9-71 میں پرچہ آپ کو دے گا۔

ہاں اگر آپ سالنامہ ذریعہ رجسٹری حاصل کرنا چاہتے ہیں تو منی آرڈر ۹ روپیہ آٹھ آنے کا کیجئے ——— جن حضرات کا چندہ دسمبر میں ختم نہیں ہوتا وہ صرف ۸ مصارف رجسٹری بھیجدیں، ورنہ ہم اس کے محفوظ پہونچنے کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔

پاکستان کے خریدار سالانہ چندہ دس روپیہ ہمارے نمایندہ:۔ ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی۔ ۱۰۵، گارڈن ویسٹ کراچی کے نام منی آرڈر کردیں اور رسید ڈاک خانہ براہ راست ہمیں بھیجدیں۔

پاکستان کے خریداروں کو سالنامہ اسی وقت بھیجا جائے گا جب ان کا چندہ ۲۰ دسمبر تک وصول ہو جائے گا۔

اگر آپ آیندہ "نگار" کے خریدار رہنا نہیں چاہتے تو ازراہ کرم اسکی اطلاع ضرور دیجئے تاکہ وی۔ پی کی واپسی کے نقصان سے ہم محفوظ رہیں

منیجر نگار

ملاحظات

پاکستان کی موجودہ عسکری حکومت

مارچ ۱۹۵۶ء کی بات ہے جب جنرل اسکندر مرزا نے "جمہوریۂ اسلامیہ پاکستان" اور اس کے دستور کے تحفظ و بقا کا حلف لیا تھا اور اب چار سال سات ماہ کے بعد ۷ اکتوبر ۱۹۵۸ء کو خود انھوں ہی نے اس کو منسوخ کر کے وہاں عسکری حکومت قایم کردی اور جنرل ایوب خاں کو اس کا ڈکٹیٹر بنا دیا۔ بظاہر یہ بات بہت عجیب سی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ جنرل اسکندر مرزا نے بڑی مجبوریوں سے یہ پیمانِ وفا توڑا ہے اور وہاں جماعتی اختلافات نے جو الجھنیں پیدا کردی تھیں ان کا دور ہونا ممکن ہی نہ تھا جب تک موجودہ دستور کو منسوخ یا ملتوی کر کے حکومت کا اسلوب نہ بدل دیا جاتا۔ پھر اس میں تو شک نہیں کہ اس ڈورے کو کاٹ کر اس کی گتھیاں تو دور کردی گئی ہیں لیکن الگ کٹے ہوئے سروں کو جوڑنے کے لئے جو گرہ دی گئی ہے، خود اس کی نوعیت کیا ہے، یہ سوال البتہ غور طلب ہے۔

ظاہر ہے کہ موجودہ دورِ جمہوریت میں عسکری نظامِ حکومت یقیناً ہمیشہ قایم نہیں رہ سکتا لیکن ہم اس کے اختتام کا بھی کوئی وقت مقرر نہیں کرسکتے۔ بالکل ممکن ہے کہ عوام کے احساس میں اگر کوئی بے چینی پیدا نہ ہو، یا بین الاقوامی حالات مجبور نہ کریں تو وہ ڈکٹیٹرشپ میں تبدیل ہوجائے ہوجائے اور ایک ملک کا ڈکٹیٹر وہی ہو سکتا ہے جس کے ہاتھ میں فوج ہو۔

جنرل اسکندر مرزا، اس سے قبل بھی ایک سے زاید بار یہ ظاہر کرچکے تھے کہ پاکستان کا دستور ناقابلِ عمل ہے کیونکہ وہاں کے عوام خود اپنی کوئی رائے نہیں رکھتے اور ہر وہ شخص جو روپیہ صرف کرسکتا ہے، ان کی رائے آسانی سے خرید سکتا ہے، جس کا تجربہ "کراچی کارپوریشن" کی مہم میں ہو چکا ہے۔

سالنامہ ۱۹۵۹ء

ایک چیلنج ہے تمام مذاہبِ عالم کو

خدا کا صحیح تصور ــــ نبوت و نیابت کا حقیقی مفہوم ــــ کفر و شرک کی وضاحت ــــ وحی و الہام کی حقیقت

قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کی صحیح تعبیر ــــ معجزہ و کرامات کی اصلیت، عبادات کی حقیقی روح ــــ حیات بعد الموت اور حشر و نشر کی اصلیت

بہشت و دوزخ کا صحیح مفہوم ــــ اور اسی طرح کے بہت سے مذہبی مباحث، اگر آپ انسانی و عقلی نقطۂ نظر سے سمجھنا چاہتے ہیں تو "تنقیح اسلام" نمبر خود بھی ملاحظہ فرمایئے اور اپنے احباب کو بھی اس کے مطالعہ کی طرف توجہ دلایئے، کیونکہ موجودہ ذہنی ترقی کے دور میں آپ اسی وقت مسلمان رہ سکتے ہیں جب آپ ساری دنیا کے مذاہب کو صداقتِ اسلام کا چیلنج دے سکیں اور یہ چیلنج آپ جانتے ہیں کیا ہوسکتا ہے:۔

محض تنقیح اسلام نمبر ۱۹۵۹ء!

مینجر نگار لکھنؤ

پھر خود پاکستان کے عوام کو اس آنے والے انقلاب کی خبر رہی ہو یا نہ رہی ہو لیکن پاکستان کے اتحادیین (امریکہ و برطانیہ) اس راز سے پہلے ہی آگاہ ہو چکے تھے اور اس باب میں ان سے استمزاج کیا جا چکا تھا۔

بعض حلقوں میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پاکستان کے نوجوان فوجی افسران جنرل اسکندر مرزا کی امریکہ پرست پالیسی کے عرصہ سے مخالف تھے اور اب عراق کے حالیہ انقلاب نے ان کے اندر اس احساس کو زیادہ تیز کر دیا تھا، اس لئے جنرل اسکندر مرزا نے جنرل ایوب خاں کی مدد سے اس تحریک کو ختم کر دینا چاہا اور چونکہ وہاں کی پارٹی بندیوں نے یوں بھی نظام حکومت کو متزلزل کر دیا تھا اس لئے ان کی آڑ لیکر آئینی حکومت بدل دیا گیا، ورنہ حقیقی مقصود یہی تھا کہ وہاں کی مغرب پرست سیاست خارجیہ کو کوئی ٹھیس نہ پہونچے۔ اس کی تصدیق یوں بھی ہوتی ہے کہ وہاں کی ریپبلکن پارٹی جو [illegible] سے برسر اقتدار تھی اس کے روح رواں خود جنرل اسکندر مرزا ہی تھے اور اس سے قبل دو دفعہ بھی انھوں نے حسب ضرورت و مصلحت مختلف پارٹیوں کو اپنا موافق بنائے رکھا اور اسی دانشمندی کا نتیجہ تھا کہ وہ ڈفنس سکریٹری کی معمولی حیثیت سے ترقی کرتے کرتے رفتہ رفتہ پریسیڈنٹ کے منصب تک پہونچے۔ بہرحال حقیقت جو کچھ بھی ہو اس میں کلام نہیں کہ انھوں نے اس انقلاب کے لئے بڑا مناسب وقت تجویز کیا، کیونکہ وہاں کی گرانی نے عوام کی زندگی کو ناقابل برداشت بنا دیا تھا اور مارشل لا کے نفاذ کے بعد دفعتاً اشیاء کی ارزانی نے عوام کو ان کا مداح بنا دیا۔ لیکن اس سلسلہ میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اس نظام کی عمر کتنی ہے اور غیر جمہوری طور پر محض سول سروس اور فوج کی مدد سے حکومت کب تک قایم رہ سکتی ہے۔

نظام مملکت کی بنیاد ہمیشہ سیاست داخلہ ہوا کرتی ہے اور اس کا تعلق ہمیشہ ملک کی عام فلاح و بہبود اور ترقیاتی اقدامات سے ہوتا ہے اور بظاہر اس کی کوئی امید نہیں کہ محض فوج کی مدد سے وہ ملک کی دور رس ترقیوں کی کوئی ایسی عملی اسکیم پیش کر سکیں گے، جو عوام کا اعتماد بھی حاصل کر سکے اور نوجوان فوجی افسروں کو بھی اپنے قابو میں رکھ سکے۔

اس میں شک نہیں کہ جنرل اسکندر مرزا اب بھی پریسیڈنٹ ہیں (حالانکہ دستور کی تنسیخ کے بعد یہ عہدہ بھی از خود ختم ہو جاتا ہے) لیکن جنرل ایوب خاں کا اقتدار آہستہ آہستہ بڑھتا جا رہا ہے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ اس اقتدار کی انتہا کیا ہوگی۔ کیونکہ جب فوج کو حکومت کا چسکا پڑ جاتا ہے تو پھر وہ مشکل ہی سے اسے چھوڑتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ نہ صرف جنرل اسکندر مرزا کا نظریہ Controlled democracy باد ہوا ثابت ہو بلکہ خود ان کے موجودہ منصب کی نوعیت بھی بدل جائے۔

اگر پاکستان کی عسکری حکومت کوئی قایم رہنے والی چیز ہے، جیسا کہ بعض حلقوں میں خیال کیا جاتا ہے، تو پھر دیکھنا یہ ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہوگی، آیا وہ مصری حکومت کے نمونہ پر قایم ہوگی یا عراق کی حکومت قبل از انقلاب کے نمونہ پر، یا وہ کوئی اور نئی راہ اپنے لئے اختیار کرے گی۔ اس بارے میں فی الحال کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ وہ جو کچھ بھی ہو، ہوگی امریکہ و برطانیہ ہی کی ساختہ و پرداختہ، بشرطیکہ جنرل اسکندر مرزا کا موجودہ اقتدار باقی رہا اور جنرل ایوب خاں پاکستان کے نوجوان فوجی عنصر کی ذہنیت کو ہموار کر سکے، کیونکہ ہمیں امید نہیں کہ جنرل ایوب خاں، پاکستان کی سیاست خارجیہ میں کوئی تبدیلی کریں گے۔

جنرل اسکندر مرزا کے برطانوی مداح پاکستان کے اس انقلاب کے سلسلہ میں فرانس کے جنرل ڈی گال کی مثال پیش کرتے ہیں۔ لیکن ان میں باہم کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ ہر چند اسکندر مرزا اور ایوب خاں نے ریفرنڈم کے لئے ایک جدید دستور وضع کرنے کا وعدہ کیا ہے لیکن اس باب میں فرانس و پاکستان یا اسکندر مرزا اور ڈی گال کا ذکر ساتھ ساتھ کرنا بڑا گمراہ کن طریق استدلال ہے۔

ڈی گال نے فرانس کو فاسسٹ اقتدار سے آزاد کرانے کے لئے جنگ کی تھی اور اسکندر مرزا نے (جب وہ صوبہ سرحد کے پولٹکل افسر تھے) انگریزوں کی حمایت میں "سرخ قمیص" تحریک کو دبانا چاہا تھا۔ جنرل ڈی گال کی ذاتی خواہش اقتدار خواہ کتنی ہی قابل ملامت ہو لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ فرانس کی بہت بڑی اکثریت اس کی طرفدار تھی۔ علاوہ اس کے اس کا انتخاب خود نیشنل اسمبلی نے کیا اور اس کے کانسٹی ٹیوشن کی تائید رائے عامہ نے کی۔ برخلاف اس کے اسکندر مرزا نے نہ صدارت رائے عامہ سے حاصل کی اور نہ

دستور کی تنسیخ میں اہل ملک سے استمزاج کیا۔ خود ہی دستور کو منسوخ کیا، خود ہی صدر بنے رہے اور اب خود ہی دوسرا دستور ریفرنڈم کے لئے بنانا چاہتے ہیں۔

اب دوسرا فرق ملاحظہ کیجئے۔ پچھلے بارہ سال کے اندر فرانس میں تین ریفرنڈم ہو چکے ہیں اور تین بار عام انتخاب۔ برخلاف اس کے پاکستان میں اس وقت تک ایک بار بھی نہ ریفرنڈم ہوا نہ انتخاب۔

حیرت کی بات ہے کہ الجزائر میں مسلسل چار سال سے فرانس کے خلاف جنگ جاری ہے، لیکن مارشل لا کا نفاذ وہاں آج تک نہیں ہوا اور پاکستان نے کسی امن شکن تحریک نہ پائے جانے کے باوجود مارشل لا نافذ کر دیا۔

الغرض پاکستان کے انقلاب کے سلسلہ میں فرانس اور جنرل ڈی گال کا ذکر بے محل ہے۔ ہاں اگر اس کی مثال کہیں مل سکتی ہے تو لاطینی امریکہ میں جہاں یونائٹڈ اسٹیٹس کے اشارہ سے اس نوع کی تحریکات زور پکڑتی جا رہی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اگر اشتراکیت عام طور پر ڈماکریسی کا بدل نہیں سمجھی جاتی تو یہ بھی یقینی ہے کہ اس کی ساکھ روز بروز گرتی جا رہی ہے اور وہ خود دنیا کو مجبور کرتی جا رہی ہے کہ اس کی جگہ کسی اور نظام حکومت کو اختیار کرے، خواہ وہ ڈکٹیٹرشپ ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے تو مشرقی حصہ زمین میں دریائے نیل سے لیکر بحر الکاہل تک ہر جگہ ڈماکریسی ختم ہوتی جا رہی ہے۔ افغانستان و ایران میں پہلے ہی سے استبدادی و عسکری حکومت قائم تھی، لیکن اب مصر، عراق، شام، پاکستان اور تھائی لینڈ میں بھی فوجی حکومت ہو گئی ہے اور سیلون کے حالات بھی کچھ امید افزا نہیں، اس لئے اب ایشیا میں صرف ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جہاں جمہوری نظام حکومت پایا جاتا ہے اور ضرورت ہے کہ ہمارے ارباب حکومت نہایت سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور کریں گے کیونکہ اگر یہ شمع راہ بھی بجھ گئی تو پھر اندھیرا ہی اندھیرا ہے۔

میں یہاں تک لکھ چکا تھا کہ دفعتًہ یہ خبر آئی کہ جنرل اسکندر مرزا نے تمام اختیارات جنرل ایوب خاں کو تفویض کر دئے ہیں اور اب انھیں حکومت سے کوئی تعلق نہ رہے گا۔

ہم سمجھتے ہیں کہ جنرل اسکندر مرزا کا یہ اقدام بہت برمحل و مناسب ہے، کیونکہ اول تو تنسیخ دستور کے بعد صدارت کا عہدہ بھی ختم ہو گیا تھا، دوسرے یہ کہ جنرل ایوب خاں کے وزیر اعظم ہو جانے کے بعد ضرورت اس کی بھی تھی کہ انھیں پوری آزادی کے ساتھ کام کرنے کا موقع دیا جائے اور وہ کسی دوسرے شخص سے استمزاج کرنے پر مجبور نہ ہوں۔ چنانچہ خود جنرل اسکندر مرزا نے اپنے اعلان میں جو اسباب اس اقدام کے ظاہر کئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ عنانِ حکومت کا بیک وقت دو ہاتھوں میں رہنا مناسب نہیں، اور دوسرے یہ کہ بعض حلقوں کی طرف سے یہ اندیشہ بھی ظاہر کیا جاتا تھا کہ اسکندر مرزا اور جنرل ایوب خاں کا اشتراک عمل زیادہ دیرپا ثابت نہ ہوگا اور جلد یا بدیر ان دونوں میں اختلافات پیدا ہو جائیں گے۔

بہرحال اچھا ہی ہوا کہ جنرل اسکندر مرزا نے تمام اختیارات جنرل ایوب خاں کو سونپ کر مستقبل کے اندیشوں کی طرف سے نجات حاصل کر لی، لیکن اب سوال یہ ہے کہ مارشل لا کا نفاذ وہاں کب تک رہے گا اور اب وہ کونسی قوت ہے جو ایوب خاں کو اس دور کے ختم کر دینے پر مجبور کر سکے گی۔

اس میں شک نہیں کہ پچھلے تین ہفتوں میں پاکستانی عوام کی بعض دشواریاں دور ہو گئی ہیں اور وہ اطمینان کی سانس لے رہے ہیں لیکن یہ بالکل عارضی باتیں ہیں، کیونکہ جب تک پاکستان اپنی کھوئی ہوئی بین الاقوامی ساکھ حاصل نہ کر سکے اور دنیا کے بازاروں میں اس کی کرنسی اعتماد پیدا نہ کرے کوئی اقتصادی اصلاح ممکن نہیں اور اس کے لئے بڑی سوجھ بوجھ کی ضرورت ہے اور وقت کی بھی۔

اس وقت جنرل ایوب خاں کی کابینہ بڑی حد تک فوجی افسروں پر مشتمل ہے، اور ہر صاحب سیف کا صاحب قلم ہونا ضروری نہیں تاہم اس وقت تک جنرل ایوب خاں نے جس استقامت کا اظہار کیا ہے وہ امید افزا ضرور ہے اور ہو سکتا ہے کہ جب حالات اعتدال پر آ جائیں تو

…یفرنڈم کی صورت بھی وہاں پیدا ہو جائے اور موجودہ مارشل لا کا دور باقی نہ رہے۔

…کانگریس حکومت کا تزلزل

حصولِ آزادی کے بعد پچھلے بارہ سال کا زمانہ، بھارت کے لئے یقیناً بڑی آزمائش کا زمانہ تھا اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ کانگریس پارٹی کی حکومت اپنی کوششوں میں بڑی حد تک کامیاب بھی …ہوئی، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ اس کی ساکھ اب گرتی جارہی ہے اور مشکل ہی سے توقع کی جاسکتی ہے کہ آیندہ انتخاب میں وہ کامیاب ہو سکے گی۔

اس کو ساری دنیا جانتی ہے کہ کانگریس حکومت عبارت ہے نہرو کی ذات سے، یعنی اگر نہرو نہ ہوتے تو کانگریس حکومت اس سے بہت پہلے …پنا اقتدار کھو چکی ہوتی۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب کسی پارٹی کی ساکھ اس کی پالیسی سے وابستہ نہ ہو بلکہ شخص واحد کے اعتماد پر قایم ہو تو ہم اسے پارٹی …کامیابی نہیں کہہ سکتے۔ پہلے پنج سالہ دور میں ہم کو اختلال و انتشار کی مثالیں کم نظر آتی ہیں، لیکن اس کے بعد دوسرے دور میں یہ زیادہ …یاں ہوگئیں اور تیسرے دور میں تو حالات کا رُخ اتنا بدل گیا کہ اگر کانگریس پارٹی کو کوئی بیرونی صدمہ نہ پہونچے تو بھی خود اس کے اندرونی …ختلافات اس کو ختم کر دینے کے لئے کافی ہیں۔

اس اختلاف کا تعلق دستور کانگریس سے نہیں بلکہ بعض اکابر کانگریس کی اس ذہنیت سے ہے، جو فرقہ وارانہ بھی ہے اور خود غرضانہ …بھی۔ ہندوستان ہمیشہ سے بڑا مذہب زدہ و توہم پرست ملک رہا ہے یہاں تک کہ موجودہ دور ترقی میں بھی اس کی یہ ذہنیت نہیں بدلی …ور وہ بدستور پراچین بھارت کا خواب دیکھ رہا ہے۔ یعنی وہ یہ تو پسند کرتا ہے کہ ملک خوشحال ہو، لیکن اس خوش حالی کو وہ ایک مخصوص طبقہ …جماعت تک محدود رکھنا چاہتا ہے اور مذہبی توہم پرستی سے ہٹ کر وہ وطنیت کا کوئی مفہوم قایم نہیں کر سکا۔ کانگریس کا یہی وہ کوڑھ …تھا جس کو دور کرنے کی کوشش میں گاندھی جی نے اپنی جان تک کھو دی اور اب نہرو بھی اس سے تنگ آکر کبھی کبھی عزلت نشینی پر آمادہ …ہو جاتے ہیں۔

یہ بالکل صحیح ہے کہ ۴۰ کروڑ کی آبادی کو آسانی سے کسی ایک غرض مشترک پر مجتمع نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر اصلاحی اسکیموں کو ضرورت …سے زیادہ وسیع نہ کیا جاتا اور اسے اول اول صرف زراعت تک محدود رکھا جاتا جیسا کہ چین نے کیا تھا، تو عوام کبھی کانگریس کا ساتھ نہ چھوڑتے …اس بحالات موجودہ جبکہ غلہ کی گرانی نے جینا دشوار کر رکھا ہے اور دوسری ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لئے ٹیکس کا غیر معمولی بوجھ عوام پر …لادا جا رہا ہے، ملک کا کانگریس حکومت کی طرف سے بدظن ہو جانا لازم ہے اور یہ بدظنی اس رفتار سے بڑھ رہی ہے کہ آیندہ انتخاب میں کانگریس …کی کامیابی کا بہت کم امکان رہ جاتا ہے۔

صحیح معنی میں ہم اسی ملک کو آزاد کہہ سکتے ہیں جو اپنی بقا کے لئے دوسروں کی مدد کا محتاج نہ ہو، لیکن افسوس ہے کہ ہندوستان اسوقت تک …اناج بھی پیدا نہیں کر سکا، دوسری صنعتی ترقیوں کا کیا ذکر ہے۔

دوسرے ملکوں سے قرض لے لیکر کام چلانا، امریکہ اور کناڈا کے گیہوں سے عوام کا پیٹ بھرنا، کبھی ہمارے لئے باعثِ فخر نہیں ہو سکتا اور اس …احساس بیچارگی کے ساتھ ہم کبھی اپنے آپ کو ترقی یافتہ نہیں کہہ سکتے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کا اظہار سعدی نے اس طرح کیا تھا کہ:-

حقا کہ با عقوبت دوزخ برابرست
رفتن بہ پائے مردی ہمسایہ در بہشت

…بواسیر

خونی اور بادی کے لئے تیر بہدف دوائیں۔ "بواسیری گولیاں" اور "بواسیری مرہم" (کھانے اور مسّوں پر لگانے کے لئے دوائوں کا اسپیشل کورس) جو بہتے ہوئے خون کی دھارا۔ سخت درد۔ جلن اور بے چینی کو فوراً بند کرتا ہے۔ مسّے سوکھ کر مُردہ …ہو جاتے ہیں۔ سینکڑوں مایوس اور تڑپتے ہوئے مریض صحتیاب ہو چکے ہیں۔ ۲۱ دن کا مکمل کورس قیمت صرف -/۱۰ روپے۔ محصولڈاک ۔/۱ …مکمل حالات لکھئے

پتہ:- منیجر بھیشم فارمیسی (N.L.O) ہردوار (انڈیا)

فلاسفہ کا تصورِ الٰہ

(بسلسلۂ گزشتہ)

سانکھیہ فلسفہ

(نواب) محمد عباس طالب صفوی

مغربی محققین[1] اور مشرقی محققین[2] کی نظر میں ہنود کا قدیم ترین فلسفہ سانکھیہ ہے لیکن بد قسمتی سے سانکھیہ فلسفہ کے متقدمین کی کوئی تصنیف موجود نہیں ہے[3]۔ اور ہمارے زمانہ میں سانکھیہ فلسفہ کی کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو عصرِ عیسوی سے قبل تصنیف کی گئی ہو[4]۔

اس عدمِ تیقن کا نتیجہ یہ ہوا کہ محققین اب تک یہ نہیں طے کر سکے کہ یونان کے مثل فلاسفہ ہنود کا آغاز بھی مادیت سے ہوا یا اسکے برعکس فلسفۂ ہنود نے وحدۃ الوجود اور توحید کے منازل طے کرنے کے بعد مادیت کی شکل اختیار کی[5]۔

ندیا کے کرشنا گر کالج کے پروفیسر ڈاکٹر بٹا چاریہ کی تحقیق کی رو سے مادّے کو اصل کائنات رگوید کے برہمن آپتی نے خیال کیا تھا جن کو رگوید میں گن پتی یعنی رئیس المطربین کے نام سے یاد کیا گیا ہے[6] اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ رگوید میں نہ صرف ان متشککین کا ذکر ہے جو نہ اندر کو مانتے تھے اور نہ کسی اور دیوتا کو[7] بلکہ رگوید کے دسویں حصّہ کی ایک سو انتیسویں نظم کے آخری منتروں سے بھی عقیدۂ تشکیک کا اظہار ہوتا ہے اس مشہور نظم کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے نہ عدم تھا نہ وجود نہ ہوا تھی نہ فضا۔ کیا شے مخفی تھی؟ کس میں مخفی تھی؟ اور کس کی حفاظت میں مخفی تھی؟ کیا بے پایاں وجود تھا؟ اور اس نظم کو بالعموم عقیدۂ توحید کے اثبات کے لئے پیش کیا جاتا ہے لیکن اس کے دو آخری اشلوکوں سے درحقیقت تشکیک کا اظہار ہوتا ہے۔ ان دو اشلوکوں کا ترجمہ یہ ہے کہ چونکہ دیوتا بھی تخلیق کائنات کے بعد پیدا ہوئے ابتدا آفرینش کا حال کسے معلوم ہے؟ نہ معلوم یہ کائنات کہاں سے نمودار ہوئی اور کسے خبر ہے کہ اسے خدا نے پیدا کیا یا نہیں؟ ہو سکتا ہے کہ وہ جو عرش پر بیٹھا ہوا کائنات کو دیکھ رہا ہے اس راز سے باخبر ہو[8] لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ خود وہ بھی بے خبر ہو اور عجب نہیں کہ اس قسم کے خیالات سے متاثر ہو کر فلسفۂ یونان کی طرح فلسفۂ ہنود کی ابتدا بھی مادیت سے ہوئی ہو۔

Hindu Philosophy By Dr. Theos Bernard page 66 [1]
History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 242 [2]
Hindu Philosophy By Dr. Bernard p. 82 [3]
History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 242 [4]
Hinduism By Dr. A. C. Bouquet p. 49. [5]
History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 133 [6]
Ibid page 43 [7]
Hinduism By Dr. Bouquet page 46. [8]

سانکھیہ فلسفہ کی نظر میں کائنات دو ازلی اور ابدی قوتوں میں منقسم ہے اور ان قوتوں کا نام ہے پراکرتی یعنی مادہ اور پرش یعنی روح لیکن چونکہ ہر انسان کی روح قطعاً علیحدہ ہوتی ہے اور ارواح کی تعداد غیر محدود ہے لہٰذا کلکتہ یونیورسٹی کے سنسکرت کے پروفیسر ڈاکٹر مکرجی کی رائے میں سانکھیہ فلسفہ کو صحیح معنی میں فلسفۂ ثنویت نہیں کہا جا سکتا اور شری سری نیواس اینگار کے الفاظ میں چونکہ سانکھیہ فلسفہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ ارواح بے انتہا ہیں اور ہمیشہ ایک دوسرے سے جدا رہتے ہیں اس لئے اگر ہم سانکھیہ کو فلسفۂ انفرادیت کہیں تو بے جا نہ ہوگا روح اور مادے کے باہمی تعلق کو سانکھیہ فلسفہ میں کہیں بھی واضح طور سے بیان نہیں کیا گیا ہے اور شاید اسی وجہ سے ڈاکٹر برنارڈ نے تو یہ رائے قائم فرمائی ہے کہ سانکھیہ فلسفہ میں اصل اصول یعنی پرش روح کائنات کے مترادف ہے جو غیر متغیر ہے غیر مجسم ہے غیر منقسم ہے کائنات کے ارتقاء کی ذمہ دار ہے اور اسی روحِ کائنات کو برہما جی - وشنو جی - شیو جی اور درگا دیوی کہا گیا ہے۔ لیکن ڈاکٹر مکرجی کی نظر میں اگرچہ سانکھیہ فلسفہ میں مادے کے مقابلہ میں ایک روحِ محض کے وجود کو بھی تسلیم کیا گیا ہے اور بے انتہا ارواح کے وجود کو بھی تاہم اصلی اصول اور علۃ العلل مادے کو مانا گیا ہے اور خود بدھی یعنی عقل کو بھی مادے کی ایک شکل قرار دیا گیا ہے۔

شری سری نواس اینگار کے الفاظ میں سانکھیہ فلسفہ نے پردھان یا مولیہ پراکرتی یعنی مادۂ خالص میں وہ تمام صفاتِ سلبیہ تسلیم کئے ہیں جن کو ویدانت نے برہم یعنی خالقِ کائنات کے لئے تسلیم کیا ہے۔ ان صفاتِ سلبیہ کے علاوہ موصوف کی تحقیق کی رو سے سانکھیہ فلسفہ نے مادۂ خالص میں بعض صفاتِ ثبوتیہ بھی فرض کی ہیں یعنی چونکہ کائنات اشکالِ گوناگوں کے باوجود در اصل صرف ایک ہے لہٰذا مادہ تمام اشیاء میں حتیٰ کہ ارواح میں بھی "مشترک" ہے اور لذت و الم کو محسوس نہ کرنے کے باوجود تین گنوں یعنی صفات پر مشتمل ہے اور انھیں تینوں صفات یعنی حقیقت حرکت اور سکون سے متاثر ہوتا ہے غالباً مادے کی اس عجیب و غریب تعریف سے متاثر ہو کر یا شاید سانکھیہ فلسفہ کے اس نظریہ کی وجہ سے کہ اشکالِ گوناگوں کے باوجود تمام کائنات حقیقتاً وجودِ واحد ہے شریمد بھگود گیتا کے پانچویں ادھیائے کے چوتھے منتر میں یہ ارشاد ہوا ہے کہ صرف بچوں کی نظر میں سانکھیہ اور یوگ جدا ہیں اور پانچویں منتر میں صاف طور سے اعتراف کیا گیا ہے کہ علم سانکھیہ جا یوگم یعنی عقل مند کے نزدیک سانکھیہ اور یوگ ایک ہے اور عصرِ حاضر میں بھی نائب صدر جمہوریہ ہند ڈاکٹر رادھا کرشنن کی رہنمائی کے بعد ہندو محققین نے جو تحقیق کی اس سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ سانکھیہ فلسفہ کے ثنویہ یعنی عدم محض یا خلائے محض سے خدا کا انکار ثابت نہیں ہوتا اور سانکھیہ میں یوگ کی آمیزش کے بعد تو انکار کا سوال ہی باقی نہیں رہا۔ ان حقائق کی موجودگی میں ہندو فلسفہ اور جین فلسفہ کے

History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 243

"اصول فلسفۂ ہنود" صفحہ ...

History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 253

Hindu Philosophy By Dr. Bernard Page 70

History of Philosophy Eastern & Western VOL. I pp. 252-253

Ibid pages 249-250

"اصول فلسفۂ ہنود" صفحہ ...

"اصول فلسفۂ ہنود" صفحات ۷۵ + ...

"شریمد بھگوت گیتا یا تصویر موسوم بہ فلسفۂ الوہیت" پانچواں ایڈیشن مترجمہ رائے بہادر پنڈت جانکی ناتھ مطبوعہ ... صفحہ ...

History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 2..

متعلق مغربی محققین کے اس قول کو کہ ان دونوں فلسفوں میں خدا کا انکار کیا گیا ہے نقد و بصر کے بغیر قبول نہیں کرنا چاہیئے - میری ذاتی رائے یہ ہے کہ وید مقدس کی جانوروں کی قربانی سے گھبرا کر سانکھیہ فلسفہ کی طرح کرم یوگ یعنی مذہبی رسوم پر گیان یوگ یعنی معرفت کو ترجیح تو بدھ فلسفہ نے بھی دی اور جین فلسفہ نے بھی مگر خدا کا انکار چارواک فلسفہ کے علاوہ کسی اور فلسفہ نے نہیں کیا - بدھ اور جین فلسفوں پر سانکھیہ فلسفہ کے اثر کو مغربی محققین نے بھی تسلیم کیا ہے[1] اور ہندو محققین نے بھی[2] اسی طرح اب یہ عام طور سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ جین فلسفہ بدھ فلسفہ سے قبل معرضِ وجود میں آیا - جینی روایات کی رو سے تو اہنسا دھرم یعنی عدم تشدد کا فلسفہ کروڑوں برس قبل جینیوں کے پہلے تیرتھنکر یعنی رہبر رشبھا نے رائج کیا تھا لیکن مورخین کے نزدیک جین فلسفہ کے بانی پارشو تھے - پارشو کے متعلق ڈاکٹر بوکے کی رائے میں صحت کے ساتھ کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا[3] مگر پروفیسر چکرورتی ایم - اے کے نزدیک جین فلسفہ کے زندہ کرنے والے مہابیر (سنہ ۵۹۹-۵۲۷ ق - م) کی شخصیت بھی تاریخی تھی اور جین فلسفہ کے بانی پارشو کی شخصیت بھی تاریخی حیثیت کی حامل تھی - پروفیسر صاحب کے نزدیک پارشو مہابیر سے ڈھائی سو سال قبل موجود تھے[4] - بہرنہج موجودہ جین فلسفہ اتنا مکمل ہے کہ جس طرح شری سری نیواسا اینگار نے [illegible] فلسفہ کے متعلق یہ رائے قائم فرمائی تھی کہ :-

"اس کو نشو و نما پانے میں کچھ صدیاں تو ضرور لگی ہوں گی[5] - اسی طرح موجودہ جین فلسفہ کے متعلق میری ذاتی رائے یہ کہ اس کی تکمیل مہابیر جی کے انتقال کے کئی صدیوں بعد ہوئی ہوگی -

جین فلسفہ کے متعلق عام رائے یہ ہے کہ اس میں کسی ایک قایم بالذات اور کامل خدا کے وجود کا عقیدہ نہیں ہے بلکہ جو شخص جین فلسفہ کے اُصول خمسہ یعنی اہنسا - برہمچریہ - صدق - دیانت اور ضبطِ نفس[6] پر عمل کرتا ہے اور اپنے نفس کی معرفت حاصل کر لیتا ہے وہ پرماتما بن جاتا ہے[7] لیکن ڈاکٹر بوکے نے ہندوازم کے صفحہ ۶۷ پر اس اعتراف کے ساتھ کہ موصوف کو جو لٹریچر جین مت کی مرکزی جماعت نے روانہ کیا اس میں اخلاقیات پر تو زور دیا گیا ہے مگر خدا کے عدم وجود کا کوئی ذکر نہیں ہے ہندوازم کے اسی صفحہ پر یہ واقعہ بھی درج کیا ہے کہ عصر حاضر کے مشہور جینی رہنما وجے دھرم سوری نے مہاراجہ بنارس کے حضور میں یہ بیان کیا تھا کہ لوگ جینیوں پر یہ غلط الزام عاید کرتے ہیں کہ جینی ناستک یعنی منکرِ خدا ہیں در اصل جینی بھی ایک قایم بالذات پرماتما کو مانتے ہیں -

میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ جین فلسفہ نہ تو پارمینائڈز وغیرہ قائلین وحدۃ الوجود کی طرح حقیقت کو عدم متغیر سمجھتا ہے اور نہ ہیراقلیطس وغیرہ کی طرح حقیقت کو تغیر پذیر تسلیم کرتا ہے بلکہ ان دونوں کے برعکس استی ناستی واد یعنی نظریہ ہست و نیست کا باین معنی قایل ہے کہ مختلف زاویہ ہائے نظر کی رو سے ایک شے کو موجود بھی کہا جاسکتا ہے اور معدوم بھی مثلاً یہ کرسی جس پر میں بیٹھا ہوا ہوں شیشم کی لکڑی کی ہے اب یہ شیشم کی لکڑی کی حیثیت سے تو موجود ہے لیکن چونکہ یہ کرسی گلاب کی لکڑی سے نہیں بنائی گئی ہے لہذا گلاب کی لکڑی کی حیثیت سے معدوم ہے اسی طرح ہر شے صرف ایک شکل میں ایک مقام پر اور ایک وقت میں موجود ہو سکتی ہے لیکن دوسری شکل میں دوسرے مقام پر اور دوسرے وقت میں معدوم یعنی ایک گائے، گائے کی شکل میں موجود ہے مگر بکری کی شکل میں معدوم - ایک گھوڑا

۱؎ Hinduism By Dr. Bouquet page 68

۲؎ History of Philosophy Eastern & Western VOL. I

۳؎ Hinduism By Dr. Bouquet page 65

۴؎ History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 139

۵؎ "اصول فلسفۂ ہنود" صفحہ ۱۸

۶؎ "قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب" مصنفہ مہا مہوپادھیائے گوری شنکر ہیرا چند اوجھا ترجمہ منشی پریم چند مطبوعہ الہ آباد صفحہ ۸

۷؎ History of Philosophy Eastern & Western VOL. I p. 148

اپنے تھان پر موجود ہے لیکن تھان کے باہر معدوم سقراط حضرت عیسیٰ سے قبل موجود تھا لیکن بعد میں معدوم[1] لہٰذا جینیوں کا شمار بھی ان یونانی متکلمین میں کیا جاسکتا ہے جو حقیقتِ اشیاء کی طرح حقیقتِ ابدی یعنی خدا کے بھی نہ قایل تھے نہ منکر۔

بدھ فلسفہ کے تصورِ الٰہ کے متعلق حکومتِ ہند کی شایع کردہ تاریخ فلسفۂ مشرق و مغرب میں تین محققین نے تین مختلف آراء کا اظہار کیا[2] پروفیسر بھٹا چاریہ کے نزدیک مہاتما بدھ کے تعلیمات محفوظ نہیں ہیں[3]۔ بہر نوع ابتدائی بدھ فلسفہ اور بعد کے بدھ فلسفے کے مطالعہ سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ ابتداء کے بدھ فلسفی چار سنسکرت دھاتوں یعنی جواہرِ بسیط آتش و آب و باد و خاک کے ساتھ تین اسنسکرت دھاتوں یعنی جواہر مفرد طبیعت۔ خلا اور فنا کو بھی مانتے تھے اور انھیں ساتوں جواہر کو اصل کائنات سمجھتے تھے[4]۔ بدھ فلسفہ کی ہین یان شاخ کے مقابلہ میں مہایان شاخ نے رفتہ رفتہ مہاتما بدھ کو بھی جوہر اول تسلیم کرلیا اور شومت سے متاثر ہوکر بعض دیوتاؤں کے وجود کا اقرار بھی کرلیا تھا[5]۔

مہامہوپادھیائے ودھوشکیر بھٹا چاریہ کی نظر میں چھٹی صدی قبل مسیح میں ہندوستان میں دو فلسفیانہ جماعتوں کا وجود تھا اولاً برہمن جو وید مقدس کے تعلیمات پر عامل تھے اور تارکِ دُنیا نہیں تھے اور ثانیاً شرمن جو وید مقدس کے تعلیمات کے منکر تھے اور رہبانیت کے دلدادہ تھے۔ اسی شرمن جماعت نے رفتہ رفتہ جین فلسفہ اور بدھ فلسفہ کی شکل اختیار کی لیکن حقایقِ اشیاء سے کسی نہ کسی صورت میں انکار اور اس انکار کا منطقی نتیجہ یعنی ترکِ دُنیا ان دونوں فلسفوں میں مشترک رہا اور بدھوں کی جن فلسفیانہ جماعتوں نے شونیہ داد یعنی نظریۂ عدم محض کو اختیار کیا اُن کی تعلیم بھی یہ تھی کہ جب طالب بھی معدوم ہے اور مطلوب بھی تو پھر طلب دُنیا بیکار ہے۔ جن جماعتوں نے اشیاء کے صفات کو زوال پذیر مگر اشیاء کے جواہر کو غیر متغیر سمجھا ان کی تعلیم میں بھی رہبانیت شامل رہی اور جن جماعتوں نے حقایقِ اشیاء کے متعلق جینیوں کے نظریۂ ہست و نیست کی طرح درمیانی راستہ اختیار کیا ان کی تعلیم میں بھی ترکِ دنیا پر زور دیا گیا۔ ان جماعتوں میں سے صرف ایک جماعت نے موضوع و معروض سے ماوراء عقل کا بھی اقرار کیا[6]۔

سیلون کی کولمبو یونیورسٹی کے استادِ فلسفہ پروفیسر ٹی۔ آر۔ وی مورتی نے ان دونوں محققین کے برعکس یہ رائے قایم فرمائی کہ بدھ فلسفہ کا اثر ویدانت پر اور ویدانت کا اثر بدھ فلسفہ پر ہوا اور نہ صرف مہایان جماعت ویدانت کی ادویت واد یعنی وحدۃ الوجود سے متاثر ہوئی بلکہ بدھ فلسفہ کی دو اور جماعتیں مادھیمکا اور یوگا چار بھی ویدانت کے تصورِ الٰہ سے متاثر ہوئیں[6]۔

خود میری ذاتی رائے یہ ہے کہ مہاتما بدھ ناستک یعنی منکرِ خدا نہیں تھے بلکہ ڈاکٹر بوکے کے الفاظ میں مہاتما بدھ ادویت واد یعنی وحدۃ الوجود سے ایک قدم آگے بڑھ کر من و تو کے امتیاز کو مٹا کر فنا فی الذات ہوگئے تھے[7] اور شاید اسی وجہ سے بدھ مذہب کی مخالفت کے باوجود ہندو مذہب نے مہاتما بدھ کی مخالفت نہیں کی بلکہ ان کو وشنوجی کا نواں اوتار سمجھا[8]۔ میری رائے میں ہندو فلاسفہ

History of Philosophy Eastern & Western VOL. I page 142 ۱؎
Ibid page 155 ۲؎
Ibid page 165 ۳؎
Ibid page 169 ۴؎
Ibid pages 173-87 ۵؎
Ibid pages 212-13 ۶؎
Hinduism By Dr. Bouquet page 69 ۷؎
Hindu Religion Customs & Manners By P. Thomas p. 26 ۸؎

میں صرف چارواک اور چارواک کے متبعین کو صحیح معنوں میں منکرِ خدا کہا جا سکتا ہے۔ ہندوؤں کے دوسرے قدیم فلسفوں کی طرح چارواک فلسفہ کے بانی کے تاریخی حالات بھی پردۂ خفا میں ہیں۔

پروفیسر بھٹا چاریہ ایم۔ اے کی نظر میں مادّے کو حقیقتِ اول اور اصلِ کائنات سمجھنے والے رگوید کے برہسپتی تھے جنھیں گن پتی کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے اور چارواک فلسفہ کے ماننے والے انھیں برہسپتی کے متبعین میں سے تھے[۱]۔

حقیقتِ حال جو بھی ہو بہر نوع اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ چارواک فلسفہ نہ مشاہدے کے علاوہ استخراج کا قایل تھا اور نہ علت و معلول کا یہاں تک کہ اس کے متقدمین آکاش یعنی فضا کے بھی غیر محسوس ہونے کی وجہ سے قایل نہیں تھے اور متاخرین نے برہمنوں کے استدلال سے مرعوب ہو کر اصل فلسفہ کے خلاف اور دماغ کے وجود کو تسلیم کیا۔ ظاہر ہے کہ اس مادی دنیا میں خدا کے عقیدے کی کوئی گنجائش نہیں تھی بنا بریں اس فلسفہ کے ماننے والوں نے خدا کا انکار کیا اور بادشاہ کو خدا سمجھا[۲]۔ لیکن اس امر کی وضاحت نہ ہو سکی کہ آیا چارواکی ہر راجہ کو خدا سمجھتے تھے یا مہاراجہ کو؟

نیائے و شیشکا نیائے اور وشیشکا کا دار و مدار تصوریت کے بجائے حقیقت پر ہے اور چونکہ فروعی اختلافات کے باوجود دونوں فلسفوں کے اصول بڑی حد تک ایک ہیں اور چونکہ شری سری نواسا اینگار کے الفاظ میں "آخری زمانے میں وشیشکا اور نیائے مخلوط ہو گئے اور ترک یعنی منطق کی جدید کتابوں میں یہ بتانا مشکل ہے کہ کس قدر حصہ وشیشکا کا ہے اور کس قدر نیائے کا"[۳] لہٰذا میں نے دونوں فلسفوں کا ذکر ایک ہی باب میں کیا ہے۔

تاریخ فلسفۂ مشرق و مغرب میں کلکتہ یونیورسٹی کے لکچرر ڈاکٹر ستیش چندر ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی نے نیائے کے بانی گوتم اور وشیشکا کے بانی کناڈ کا عہد تیسری صدی قبل مسیح کو قرار دیا ہے[۴] لیکن ڈاکٹر برنارڈ نے محققین کا یہ قول نقل کیا ہے کہ گوتم ۵۵۰ ق۔م۔ میں موجود تھے اور آج بھی دربھنگہ سے اٹھائیس میل کے فاصلہ پر گوتم استھان نامی گانوں میں گوتم کی یادگار کے طور پر چیت کے مہینے میں ایک میلہ منعقد کیا جاتا ہے[۵] اور خود میرا بھی یہ خیال ہے کہ گوتم کناڈ کے پیش رو تھے۔ نیائے اور وشیشکا کی خصوصیت خاصہ یہ ہے کہ جب کہ ہندوستان کا ہر فلسفہ کسی نہ کسی شکل میں وحدۃ الوجود کا قایل ہے یعنی کسی ذی شعور یا غیر ذی شعور جوہر واحد کو اصل کائنات تسلیم کرتا ہے یہ دونوں فلسفے اشیا میں متعدد جواہر کے وجود کو مانتے ہیں اور شری سری نیواسا اینگار کے الفاظ میں "وحدۃ الوجود کے اس تسخر انگیز سراب کی طرف متوجہ ہونے سے انکار کرتے ہیں جس سے خود ہمارے زمانہ میں اس قدر برا فلسفۂ مابعد الطبیعیات اور اس سے بھی بدتر طبیعیات وغیرہ پیدا ہوئے ہیں"[۶] ان دونوں فلسفوں کے نزدیک کائنات کی ہر شے سالمات پر مشتمل ہے اور ان سالمات کی اصل جواہر اربعہ یعنی آتش و آب و باد و خاک ہیں[۷]۔ اس نظریہ سالمات کا قائلین وحدۃ الوجود نے مذاق اڑایا ہے اور استہزا کے طور پر کناڈ کو کنہ بھوک یعنی سالمات کا کھانے کہتے ہیں اور گوتم کو اکشا پادہ کے لقب سے یاد کرتے ہیں جس کے معنی ہوئے پانوں کی آنکھوں سے سالمات کو تلاش

۱۔ History of Philosophy Eastern & Western VOL I p 133

۲۔ History of Philosophy Eastern & Western VOL I p 136

۳۔ "اصول فلسفہ ہنود" صفحہ ۱۳۰

۴۔ History of Philosophy Eastern & Western I p. 219

۵۔ Hindu Philosophy page 20

۶۔ "اصول فلسفہ ہنود" صفحہ ۱۳۸

۷۔ Hindu Philosophy By Dr. Bernand page 47

کرنے والا۔[1] تاریخ فلسفۂ مشرق و مغرب میں نیائے اور ویشیشکا کے تصورِ الٰہ کو علٰحدہ علٰحدہ بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ دونوں فلسفوں کے تصورِ الٰہ کو غلطی سے ایک سمجھ کر بتایا گیا ہے کہ نیائے ویشیشکا میں متعدد جواہر کے وجود کے ساتھ خدا کے وجود کو بھی تسلیم کیا گیا ہے اور یہ مانا گیا ہے کہ سالمات۔ خلا۔ زمان۔ ارواح اور اذہان موجود تو ازل سے تھے مگر ان کو مرتب خدا نے کیا یعنی خدا خالقِ عالم نہ سہی کم از کم صنّاع عالم ضرور ہے۔[2]

اسی طرح تاریخ فلسفۂ مشرق و مغرب کا یہ قول کہ نیائے درشن علی الاکثر منطق پر مبنی ہے اور ویشیشکا درشن مابعد الطبیعیات پر[3] اور سری شری نواسا اینگار کا یہ خیال کہ "ویشیشکا مابعد الطبیعیاتی مذہب ہے جس پر مابعد الطبیعیات کا کچھ اثر ہے"[4] اقرب بصواب نہیں ہے اس لئے کہ نہ صرف ڈاکٹر برنارڈ کا یہ خیال ہے کہ ویشیشکا درشن میں آغاز کائنات سے بحث کرنے کے بجائے صرف حقائقِ اشیا وسے بحث کی گئی ہے[5] بلکہ خود شری سری نیواسا اینگار نے ویشیشکا درشن کو مابعد الطبیعیاتی مذہب ماننے کے باوجود یہ تسلیم کیا ہے کہ "کناڈ کے اصلی جوہروں میں کسی خدا یا خالق کا ذکر نہیں ہے جب ویشیشکا فلسفہ نے بعد میں زیادہ تر شیو مذہب کے اثر سے متاثر ہو کر ایک شخصی خالق کا تصور قایم کیا تو شارحین نے ایک سُوتر کی غلط ترجمانی اس سے تصور باری تعالےٰ کے اخذ کرنے کی کوشش کی۔"[6] اس کے برعکس نیائے درشن کے بانی گوتم کے متعلق نہ صرف ڈاکٹر شاستری کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے مادئین کی پرزور مخالفت کی[7] بلکہ خود شری سری نیواسا اینگار نے اصول فلسفۂ ہنود کے صفحہ ۱۴۸ پر صریح الفاظ میں تسلیم کیا ہے کہ "جس طرح یوگ نے سانکھیہ میں ایشور کا تعقل زیادہ کر دیا تھا اسی طرح نیائے نے ویشیشکا میں ایشور کا تعقل زیادہ کر دیا۔" پھر ویشیشکا کو مابعد الطبیعیاتی مذہب اور نیائے کو منطقی مذہب کہنا کیونکر صحیح ہے ؟

ہاں یہ درست ہے کہ چونکہ ڈاکٹر شاستری کے الفاظ میں ہر ہندو درشن برسوں نہیں بلکہ صدیوں میں مدوّن ہوا۔[8] لہٰذا ویشیشکا درشن میں بھی نیائے درشن وغیرہ کے اثر سے رفتہ رفتہ خدا کا تصور پیدا ہوا لیکن ویشیشکا درشن ہو یا نیائے درشن ان دونوں میں سے کسی ایک فلسفہ کا تصورِ الٰہ بھی مذہب کے مطابق نہیں ہے یعنی جس طرح دیما قراطیس وغیرہ سالمات اور خلا کے ازلی اور ابدی ہونے کے عقیدے کے ساتھ ساتھ دیوتاؤں کے وجود کے عقیدہ کے بھی علمبردار تھے[9] اسی طرح نیائے اور ویشیشکا میں بھی بے شمار سالمات۔ فضا۔ خلا اور زمان کو ازلی ماننے کے باوجود[10] ایک ایسے خدا کے وجود کو بھی تسلیم کیا گیا ہے جو سالمات یا ارواح و اذہان کا خالق تو نہیں ہے مگر ازلی

---

[1] "اصولِ فلسفۂ ہنود" صفحہ ۱۵۲

[2] History of Philosophy Eastern & Western Vol. I p. 228

[3] Ibid page 219

[4] "اصولِ فلسفۂ ہنود" صفحہ ۱۴۸

[5] Philosophical Foundations of India By Dr. Theos Bernard page 42

[6] "اصولِ فلسفۂ ہنود" صفحہ ۱۴۵

[7] A Short History of Indian Materialism & Hedonism By Dr. D. Shastri page 37

[8] A Short History of Indian Materialism & Hedonism By Dr. D. Shastri page 7

[9] A History of Philosophy by Thilly page 50

[10] A History of Philosophical Systems page 9

زمان و مکان سالمات و اذہان و ارواح کو مرتب کرنے والا فرد رہے۔[1]

یونان کے مادیئین اور نیائے وشیشکا کے تصور الٰہ میں ایک خاص فرق یہ بھی ہے کہ جبکہ دیما قراطیس وغیرہ کے نزدیک دیوتا بھی سالمات سے بنے تھے اور علیم و قدیر ہونے کے باوجود کائنات کے کسی کام میں دخل نہیں دیتے تھے۔[2] نیائے وشیشکا کی نظر میں خدا نہ سالمات سے بنا تھا اور نہ ارواح و اذہان سے بلکہ وہ ان تمام اشیاء سے علیحدہ تھا۔ نیائے وشیشکا کے نزدیک خدا ہی اچھے اور برے اعمال کی جزا اور سزا کرامت فرماتا ہے اور وہی اس کائنات کے نظام کو قائم رکھتا ہے جو خدا کے لئے جسم کی منزلت رکھتی ہے۔[3]

یوگ

ہنود کے دوسرے فلسفوں کی طرح یوگ کے بانی کا نام بھی ما بہ النزاع ہے اور حالات بھی پردۂ خفا میں ہیں۔ ڈاکٹر برنارڈ کی تحقیق کی رو سے چونکہ یوگ کے مزعومہ بانی پتن جلی کی مشہور کتاب یوگ سوتر کا آغاز ان الفاظ میں ہوتا ہے کہ یہ کتاب یوگ کے فلسفہ پر نظر ثانی کے لئے تحریر کی گئی ہے لہذا یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ یوگ کا فلسفہ پتن جلی کے عصر سے قبل موجود تھا اور ہو سکتا ہے کہ یوگ کا بانی ہرانیہ گربھ ہو۔ بہر نوع عام طور سے پتن جلی کو یوگ کا بانی سمجھا جاتا ہے لیکن بد قسمتی سے پتن جلی کا صحیح حال اساطیری روایات کے انبار میں چھپا ہوا ہے اور ہم نہ یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ پتن جلی مشہور قواعد داں پتن جلی تھا یا کوئی اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یوگ سوتر کے مصنف کا عصر قبل مسیح تھا یا بعد مسیح۔[4]

میری رائے میں یوگ کے بانی کی شخصیت کے تعین سے بھی کہیں زیادہ اہم اس کے زمانہ کا تعین ہے اس لئے کہ اگر یوگ سوتر تیسری صدی قبل مسیح کے بجائے چوتھی صدی بعد مسیح میں سپرد قلم کیا گیا تھا[5] تو پھر یہ شبہ بے جا نہ ہوگا کہ یوگ کسی نہ کسی حد تک نو افلاطونیت سے متاثر ہوا۔

یوگ کے بانی اور اس کے عصر کے تعین کی طرح یوگ کے تصور الٰہ[6] کے متعلق بھی محققین میں اختلاف ہے یعنی تاریخ فلسفہ مشرق و مغرب میں کلکتہ یونیورسٹی کے سنسکرت کے پروفیسر ڈاکٹر مکرجی ایم۔ اے پی ایچ۔ ڈی نے شری بھگوان گیتا کے اس خیال سے اتفاق کیا ہے کہ در اصل سانکھیہ فلسفہ اور یوگ ایک ہے اور اپنی اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ سانکھیہ کی وحدۃ الوجود کی شکل سے بچنے کے لئے پتن جلی نے ایک ماورائے کائنات کا اعتراف کیا ہے اور متاخرین یعنی ویاس دیو وغیرہ نے اس خدا کو کائنات کا کارفرما بھی سمجھا ہے ڈاکٹر شاستری کے نزدیک پتن جلی نے کپل کے عقیدۂ ثنویت کے شیوع کے بعد خدا کے وجود کو یوگ کے فلسفہ سے ثابت کرنا چاہا ہے[7] لیکن شری سری نیواسا آئینگار کے الفاظ میں "جس ایشور کا ذکر یوگ میں آیا ہے وہ کسی اعتبار سے بھی خدا نہیں ہے کیونکہ نہ تو وہ فطرت کا فرمانروا ہے اور نہ کائنات کا اخلاقی حکمراں، کائنات کے لا تعداد پرشوں میں سے وہ ایک ایسا پرش ہے جس کو کبھی کلیۃً نہیں

History of Philosophy Eastern + Western VOL I p. 228 [1]
History of Philosophy By Thilly Page 50 [2]
History of Philosophy Eastern + Western VOL I p. 229 [3]
Hindu Philosophy By Dr Barnard pp. 86-88 [4]
Hindu Philosophy page 87 [5]
History of Philosophy Eastern + Western VOL. I p. 256 [6]
A Short History of Indian Materialism & Hedonism p. 37. [7]

…ھوتی ۔ نقائص ۔ جہل ۔ انانیت ۔ خواہش ۔ نفرت اور حبِ زندگی سے وہ بری ہے ؛ اُس میں وہ ذہنی آثار ہیں جو اپنے بعد کرم چھوڑ جاتے … ہیں پس یوگ درشن کا ایشور نہ تو فطرت کے پس پردہ ہے نہ ایسا کلی وجود ہے جس میں انسانی ذات کو اپنی وحدت نظر آئے ۔ وہ ہمہ علمی اور … قدرت علی الزمان کے سوا اور کوئی خدائی وصف نہیں رکھتا" اور یوگ سوتر کے مطالعہ کے بعد سری نیواسا انیگار نے یہ رائے قائم فرمائی … ہے کہ "یوگ بھی اپنے اصولوں کے اعتبار سے اسی قدر ملحدانہ فلسفہ ہے جس قدر سانکھیہ ۔ یوگ کو ہندوستان میں سیشور سانکھیہ … کہتے ہیں یعنی ایسا سانکھی فلسفہ جو ایک ایشور کو بھی تسلیم کرتا ہو لیکن جب سیشور سانکھیہ کا ترجمہ موحد سانکھیہ کیا جاتا ہے … جیسا کہ انگریز علماء اکثر کرتے ہیں تو یہ محض مہمل ہو جاتا ہے کیونکہ جس ایشور کا یہاں ذکر ہے وہ آقائے جہاں نہیں بلکہ اس شخص کا … آقا ہے جو اس کی پرستش کرتا ہے اور وہ بھی صرف اس معنی میں آقا ہے کہ وہ شخص اُس کو اپنے دل میں تصوری نقطۂ اوم کی شکل میں … دیکھتا ہے اور یہ عمل اس شخص کے لئے خود اپنے داخلی اور اندرونی شعور تک پہونچنے میں ممد و معاون ہوتا ہے"[۶]!

میری رائے میں کسی فلسفہ سے یہ توقع رکھنا کہ وہ معروف مذاہب کی طرح خالقِ کائنات کا قائل ہو عبث ہے اور سانکھیہ یا یوگ … کو محض اس بنا پر "ملحدانہ فلسفہ" کہنا زیادتی ہے کہ اُن میں یا تو افلاطونی فلسفہ کی طرح خدا کے صفات کا مطلقاً انکار کیا گیا ہے … صرف ایسے فلسفیانہ صفات کا اعتراف کیا گیا ہے جن کی مذہب کی نگاہ میں کوئی اہمیت نہیں ہے ۔

پتن جلی کے علی الرغم یوگ فلسفہ کے متاخرین یعنی ویاس دیو وغیرہ نے ایشور کو کائنات سے بے تعلق سمجھنے کے بجائے اُسے … کائنات کے کاموں میں دخیل سمجھا ہے[۵] ۔ اور میرے نزدیک یوگ کی مقبولیت کا راز بھی یہی ہے کہ اُس نے ایک فعال ایشور کا تصور … پیش کیا ۔ اس تصور کو شری مد بھگود گیتا کے نیم فلسفیانہ متضاد خیالات[۶] نے اور تقویت پہونچائی اور ڈاکٹر برنارڈ کے الفاظ میں ہندوستان … کوئی مذہب یا فلسفہ ایسا نہیں ہے جس نے فلسفیانہ حقایق کے ادراک کے لئے یوگ کی خوبی کا اعتراف نہ کیا ہو[۶]

---

۱ "اصولِ فلسفۂ ہنود" صفحہ ۸۶

۲ "اصول فلسفۂ ہنود" صفحہ ۸۲

۳ History of Philosophy Eastern & Western Vol. I p. 256

۴ Philosophical Foundations of India pag 74

۵ History of Philosophy Eastern & Western Vol. I p. 95

۶ Hindu Philosophy page 88.

چند کمیاب کتابیں

…رح مع فرہنگ قرابغ ۔ ابو الفضل محمد ([illegible]) ۔ لغات جدیدہ ۔ عربی سے اُردو سید سلیمان = ([illegible]) ۔ معارج النبوۃ کامل ۳ حصے ([illegible])
…ۂ نادرہ محمد مہدی خاں ۔ ([illegible]) ۔ حبیب السیر ۲ جلد = ([illegible]) ۔ تاریخ فرشتہ کامل = ([illegible]) ۔ تذکرہ حسینی ۔ تذکرہ شعراء ([illegible])
…صطلحات وارستہ = ([illegible]) ۔ منتخب اللغات شاہجہانی = ([illegible]) ۔ کشف اللغات قلمی ([illegible]) ۔ نالۂ عندلیب ۲ جلدیں = ([illegible])
…رت الرسول ۲ حصے ۔ مرزا حیرت ([illegible]) ۔ سوانح حیدر علی و ٹیپو سلطان ۔ امجد علی ([illegible]) ۔ آبِ حیات ۔ محمد حسین = ([illegible]) ۔
…مرۃ الخواتین ۔ عبد الباری = ([illegible]) ۔ کلیاتِ ولی ۔ مرتبہ احسن مارہروی = ([illegible]) ۔ ریاض رضواں ۔ ریاض خیرآبادی = ([illegible]) ۔
…ان جی کلیات ظریف = ([illegible]) ۔ دفتر شگرف ۔ دیوان نسیم دہلوی ترانۂ شوق ۔ احمد علی شوق = ([illegible]) ۔ مینجر نگار لکھنؤ

رام پور کا ماحول شعر و سخن

(بہ سلسلۂ ماسبق)

(رازؔ یزدانی)

رازؔ رام پوری ۔ امتیاز احمد خاں نام، پیارے خاں عرف اور والد کا نام مولوی محمد شفاعت خاں، تاریخ پیدائش ۱۲۹۱ھ (۱۸۷۴ء) ۔ تاریخ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۳۶ھ (۲۸ جنوری ۱۹۱۸ء) اول اول کچھ غزلیں احمد علی رسؔا کو دکھائیں، اس کے بعد امیرؔ مینائی کے شاگرد ہو گئے۔ صاحب خمخانۂ جاوید نے لکھا ہے کہ: "جس قدر اپنے استاد سے آپ نے فیض حاصل کیا ہے چند خاص تلامذہ کے علاوہ اور کسی کو حاصل نہیں ہوا۔ آپ مشاعرہ میں شریک نہیں ہوتے اور اپنے کلام کی شہرت سے بچتے ہیں آپ نے کلام جمع کرنے کی طرف کبھی توجہ نہیں کی آپ کے کلام کا رنگ امیرؔ مینائی کے کلام سے ملتا ہے" (۳۱۹ صفحہ ۔ تیسری جلد) ۔

مشہور نقاد حامد حسن صاحب قادری ان کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں انھوں نے میری درخواست پر کراچی سے حسب ذیل حالات لکھ کر بھیجے:۔

"میں جب ۱۹۰۶ء میں رازؔ صاحب کا شاگرد ہوا، اس وقت تک اسکول میں داخل نہیں ہوا تھا، ۱۹۱۳ء تک مدرسہ عالیہ میں عربی پڑھتا تھا۔ رام پور میں میرا گھر بنا رہا، اس کے بعد والد صاحب کا انتقال ہو گیا اور میں نوکری کے لئے باہر چلا گیا۔ بس آٹھ نو سال رازؔ صاحب کو دیکھا اگرچہ شاگردی کا سلسلہ ان کے انتقال تک رہا۔ بہر حال میں اُس زمانہ میں لڑکا ہی تھا میرے بزرگوں سے ان کے تعلقات تھے، میں ان کا چھوٹا تھا۔ مجھ سے وہ بے تکلف نہ ہو سکتے تھے نہ مجھے حالات کا تجسس تھا۔ اتفاق سے میرا مکان پرانی کنڈ سار (ایک محلہ کا نام) میں تھا جس میں اب آرے کی مشین ہے استاد کا مکان بھی قریب ہی تھا اکثر آنا جانا رہتا تھا۔ وہ بھی والد صاحب کے پاس آیا کرتے تھے۔

پیارے خاں صاحب اپنے تین بھائیوں میں تیسرے تھے ان سے بڑے بھائی نصیر احمد خاں صاحب سب انسپکٹر پولیس تھے سب سے بڑے کا نام مجھے یاد نہیں رہا[1] وہ رازؔ صاحب کی طرح مستاجر تھے، والدہ زندہ تھیں۔ رازؔ صاحب کے ساتھ رہا کرتی تھیں، صرف ان کے سبب سے ایک دو بار زنانہ مکان میں جاتے تھے۔ رازؔ صاحب کی اہلیہ کا انتقال ہو چکا تھا کوئی اولاد نہ تھی۔ سال میں کئی کئی مہینے گاؤں میں رہتے تھے سوار خاص ان کی مستاجری میں تھا۔ دراز قامت، بھاری جسم کھلتا ہوا رنگ خشخشی داڑھی۔ بھورے رنگ کی آنکھیں جو چہرے کی مناسبت سے چھوٹی تھیں۔ ایک بزرگ نے رازؔ صاحب کا کلام سن کے ان کو دیکھا تو مجھ سے فرمایا کہ عجیب بات ہے ایسا بھدا آدمی اور ایسا نازک خیال شاعر۔

لباس کے شوقین نہ تھے مگر اچھا لباس پہنتے تھے ترکی ٹوپی، شیروانی بہت نیچی اور خوب ڈھیلی تنگ مُہری کا پائجامہ مگر چوڑی دار نہیں۔ کامدار سلیم شاہی جوتہ۔ کھانا سادہ کھاتے تھے مگر بہت نفیس۔ بڑے مہماں نواز تھے، دعوتیں کرتے رہتے تھے۔

[1] عزیز احمد خاں عرف دولہ خاں۔

ابتدائے مشق سخن میں سید احمد علی صاحب رسا رام پوری سے اصلاح لی پھر امیر مینائی سے تلمذ اختیار کر لیا۔ امیر صاحب کا مکان ان کے مکان سے کچھ دور نہ تھا اکثر استاد کی خدمت میں حاضر رہتے تھے ان کے ساتھ بھوپال کے سفر میں بھی رہے[1]۔ دفتر امیر اللغات میں بھی جلیل صاحب (جلیل مانکپوری) کے ساتھ کام کیا۔ میں پہلے زار تخلص کرتا تھا ایک دن راز صاحب نے فرمایا کہ نام اور تخلص کا انسان پر اثر پڑتا ہے زار اچھا لفظ نہیں ہے تم اپنا نام (حامد) ہی تخلص کر لو مگر خود راز صاحب پر ان کے تخلص کا جیسا اثر پڑا ایسا بہت کم دیکھنے میں آیا۔ یعنی ان کی شاعری بالکل راز ہو کر رہ گئی تھی میں جب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو انھوں نے شاعری بالکل ترک کر دی تھی، میری حاضری کے آٹھ نو سال میں انھوں نے ایک غزل بھی نہیں کہی مشاعروں میں مطلق شرکت نہ کرتے تھے نہ کسی طرح پر غزل کہتے تھے نہ چھپواتے تھے انتہا یہ کہ شاگردوں کو سخت تاکید تھی کہ اپنا کلام چھپوائیں تو ان کا نام اپنے نام کے ساتھ نہ لکھیں چنانچہ میں اور دوسرے کبھی ان کی استادی کا حوالہ نہیں دیتے تھے شاگرد بھی بڑی مشکل سے بناتے تھے۔ جہاں تک ہوتا انکار کرتے، ٹالتے، کوئی زبردستی سر ہو جاتا تو خیر اسی لئے شاگردوں کی تعداد بہت کم تھی۔

شاگردوں اور شاعری سے بے توجہی کا یہ عالم تھا کہ مستقل شاگردوں کی اصلاح بھی جہاں تک ہو سکتا ٹالتے ہی رہتے میرے ساتھ چند بار ایسا ہوا کہ تقاضا کرتے اور ٹالتے عرصہ گزر گیا تو ایک دن فرمایا کہ بھئی حامد تمھاری غزل تکیہ کے نیچے رکھی تھی وہ اب نہیں ملتی پھر نقل کر کے دیدو ایک مرتبہ جو غزل لینے گیا تو اِدھر اُدھر دیکھ کر چوے کہ اچکن میں غزل رکھ لی تھی وہ دھوبی کے یہاں چلی گئی مجھے اس پر حالی کی رباعی یاد آگئی دوبارہ غزل نقل کی اور اس کے ساتھ یہ رُباعی بھی پیش کی ؎

فانی جو ہے کب تک وہ رہے گا باقی   پیچ ہے کہ بقا تجھی کو ہے یا باقی[2]
دھوبی نے مری غزل کو کپڑا سمجھا   پرچہ پہ غزل رہی نہ پرچا باقی

میرے چچا مولوی محمد حسن فاروقی سے استاد کے خاص تعلقاتِ محبت تھے چچا مرحوم نے اندور سے استاد مرحوم کو ایک بہت ہی مختصر لفافہ بھیجا کوئی دو انچ مربع ہو گا میں نے دیکھا تھا۔ اس پر استاد مرحوم نے یہ رباعی کہی تھی ؎

محسن کا جو ننھا سا لفافہ آیا   روشن ہوا گھر۔ چاند کا ٹکڑا آیا
کیونکر نہ لگاؤں اس کو میں سینے سے   زخمِ دلِ صد چاک کا پھاہا آیا

استاد کی ستم ظریفی کے دو لطیفے بڑے دلچسپ ہیں، جنوری ۱۹۰۶ء کے شاندار سرکاری مشاعرہ کے بعد نواب صاحب نے (جنت مکاں نواب حامد علی خاں بہادر سے مراد ہے) حامد منزل میں مشاعرے شروع کئے عام اجازت تھی جو جو آئے پڑھے، نواب صاحب خود شریک ہوتے سنتے داد دیتے ایک مشاعرہ کی طرح تھی "حجاب اول اول" ایک نو عمر نو مشق شاعر استاد راز مرحوم کے پاس غزل لایا یہ ان کا شاگرد نہ تھا بڑے اصرار و انکار کے بعد غزل درست کر دی اور اس میں ایک شعر یہ بھی شامل کر دیا ؎

پسینے سے دشمن کی بو آرہی ہے   یہ قطرے تھے ظالم گلاب اول اول

---

[1] نور الحق خاں وفا رام پوری نے مجھے بتایا کہ راز صاحب نے سفر حیدر آباد کے لئے امیر مینائی کو چھ ہزار روپے دئے تھے۔ [2] حالی کی رُباعی یہ ہے ؎

دھونے کی ہے اے ریفارمر جا باقی   کپڑے پہ ہے جب تلک کہ دھبّا باقی
دھو شوق سے دھبّے کو پر اتنا نہ رگڑ   دھبّا رہے کپڑے پہ نہ کپڑا باقی

لڑکے نے مشاعرہ میں غزل پڑھی نواب صاحب موجود تھے جب وہ شعر پڑھا تو سارے مشاعرے کی نگاہیں شاعر کی طرف اٹھ گئیں بہت تحسین کی گئی۔ شاعر کی عمر دیکھ کر یہ شعر غیر متوقع تھا نواب صاحب نے بھی حیرت کے ساتھ سنا اور دریافت فرمایا کہ یہ کس کا شاگرد ہے۔ اس کے بعد ایک اور مشاعرہ کی غزل میں راز صاحب نے اسی شاعر کو یہ شعر دیدیا ؎

ذرا دیکھ کر اس کو تلووں سے ملئے کہ جس دل میں ہیں آپ وہ دل یہی ہے

اس پر مشاعرہ ایک ہنگامہ برپا ہوگیا اور داد کے ساتھ فریاد بھی ہوئی کہ "سرکار نو مشق لوگ استادوں سے غزل لکھواتے ہیں تو ہمارا خون یوں ہی پسینہ ہوا" نواب صاحب نے ہوم سکریٹری مصطفےٰ علی خاں شرر کو ہدایت کی کہ اس کی نگرانی کرنا چاہئے"۔

اسی قسم کا ایک واقعہ مجھے میاں صابر رام پوری نے بتایا ہے کہ کسی حشمت تخلص کے شاگرد کو بھی موصوف نے یہ دو شعر کہ دئے تھے ؎

سرِ راہ محشر بپا کر دیا ارے جانے والے یہ کیا کر دیا

ہوئے آس کے آج جھگڑے تمام "نہیں" نے تری فیصلہ کر دیا

اور اسی قسم کی ستم ظریفیوں کا نتیجہ ہے کہ ان کا اپنا کلام جو رضا لائبریری میں موجود ہے معمولی سائز کے سولہ ورق یعنی ۳۲ صفحوں[1] پر مشتمل ہے اور حرف "میم" کی ردیف تک ہے "ی" وغیرہ کا انتخاب خمخانۂ جاوید میں دی ہوئی غزلوں سے کیا ہے

انتخاب کلام

بتوں کے راز کو افشا نہ کرنا خموشی تو زباں پیدا نہ کرنا

مل گئی مجھ کو تو دنیا سے نجات قتل کرکے آپ کو کیا مل گیا

راز تو دیر کا نہ کعبہ کا تجھ سے کچھ بندۂ خدا نہ ہوا

بدلتا رہا صورتیں دل میں عشق کبھی غم کبھی ولولہ ہو گیا

یہ جو روٹھے ہوئے بے وجہ الگ بیٹھے ہیں ان سے پوچھے کوئی ایسوں سے نبھائیں کیونکر

سُن کے میرا حال بولے ناز سے سن لیا بس جائیے۔ ہم کیا کریں

تم مل گئے تو نعمت کونین مل گئی ہم کھو گئے تو کھو گئے کچھ اس کا غم نہیں

بند آنکھیں کئے بیٹھے ہی رہیں گے ہم بھی دیکھنا ہے کہ تصور میں وہ کب آتے ہیں

کوئی حسرت نہیں نکلی کوئی ارماں نہیں نکلا محبت میں حسینوں کی فقط آنسو نکلتے ہیں

لاکھ جانیں مری قرباں ہوں اس رونے پر آپ آنسو نہ بہائیں۔ مرا حال اچھا ہے

اوج رامپوری ـــ نام سید عابد حسین - والد کا نام سید احمد علی رسا - تاریخ پیدائش ۱۲۶۸ھ ۱۸۵۱ء تاریخ انتقال ۱۳۳۹ھ ۱۹۲۱ء "انتخاب یادگار" نے بھی ۱۲۹۰ھ میں ان کی عمر سولہ برس کی بتائی ہے۔ اس زمانہ میں یہ عابد تخلص کرتے تھے۔ پھر اوج تخلص اختیار کیا۔ کونسل خاندان کے دفتر میں پیشکار رہے، صاحبزادہ مصطفےٰ علی خاں شرر کی نانی توجہ ان کے حال پر اور شرر کی شاعری پر اوج کی استادانہ اصلاح برابر جاری رہی، میں نے بھی آٹھ نو سال کی عمر میں ان کو شرر کے یہاں دیکھا ہے یہ ۱۹۱۸ء یا ۱۹۱۹ء کی بات ہے اس وقت اوج آفتاب لب بام تھے یاد آتا ہے کہ آدمی وجیہ تھے ؎

---

[1] محترمی عرشی صاحب نے مجھے بتایا ہے کہ یہ چند غزلیں بھی ان کی فرمایش پر ولایت حسین خاں آثر رامپوری نے ادھر ادھر سے جمع کر کے رضا لائبریری میں داخل کر دی ہیں موصوف کا خیال ہے کہ اگر جستجو کی جائے تو ممکن ہے کہ اور کلام بھی کہیں مل جائے۔

منھ چومنے آئی ہے کسی کا — اللہ رے حوصلہ ہنسی کا
تھم تھم کے نسیم آہ چلنا — نازک ہے چراغ زندگی کا

کچھ خبر ہے تجھے او چین سے سونے والے — کیا گزرتی ہے شبِ ہجر کے بیداروں پر

کچھ تو دلِ بیتاب کو ہوتی ہے تسلی — وعدہ تو وہ کر لیتے ہیں چاہے نہ وفا ہو

وہ خوش ہیں یوں کہ ان کو اذیت تم سے ہے — ہم شاد ہیں کہ اُن کو تعلق تو ہم سے ہے

شبیر رامپوری — نام صاحبزادہ شبیر علی خاں عرف ننھے صاحب، والد کا نام خلد آشیاں نواب کلب علی خاں بہادر۔ تاریخ پیدائش ۱۷ ستمبر ۱۸۸۴ء (۲۵ ذیقعدہ ۱۳۰۲ھ) تاریخ انتقال ۹ و ۱۰ مئی ۱۹۳۱ء کی درمیانی رات میں۔

شبیر دو ڈھائی برس کے تھے کہ نواب کلب علی خاں کا انتقال ہو گیا۔ شبیر غیر معمولی پڑھے لکھے انسان نہیں تھے، مناسب قد و جسم کے خوش پوش اور متواضع انسان تھے۔ رنگ گندمی تھا اور دہانہ کشادہ۔ رات کے جلسوں میں بہت کم شریک ہوتے تھے۔ ترنم سے پڑھتے تھے، لہجہ درد خیز تھا اور کچھ حالات بھی درد انگیز یہ سب باتیں مگر جب وہ پڑھتے تھے ایک سماں باندھ دیتی تھیں، ابتدا میں اسٹیٹ سے تعلقات خراب ہو گئے تھے اس لئے دہلی رہے جب سب کچھ تباہ ہو چکا تو رام پور آ گئے۔ حضرت محمود رام پوری کے شاگرد تھے کچھ کلام مضطر خیر آبادی کو بھی دکھایا تھا۔ خود بہت سے تلامذہ کے استاد تھے، مگر ان کے تلامذہ میں کوئی قابلِ ذکر شاعر نہیں ہے

حسنِ بت کافر نے کافر ہی کیا ہوتا — غش کھا کے گرا ورنہ سجدے میں گرا ہوتا
ہاتھوں کو نہ مل مل کے مجھے کو نے دیجے — ہاتھوں سے نہ اُڑ جائے کہیں رنگ حنا کا۔

یاد آ جاتے ہیں یارانِ وطن غربت میں — بھولا بھٹکا جو مسافر کوئی آ ملتا ہے
کوئی زمانہ میں روتا ہے کوئی ہنستا ہے — یہاں کسی سے کسی کی صدا نہیں ملتی
تجھ کو دم بھر نہ تسلی دلِ ناکام ہوئی — شام سے صبح ہوئی صبح سے پھر شام ہوئی
اشارے کر کے یہ بھی دیکھتے ہیں — نہ دیکھا یا تجھے دیکھا کسی نے
ستم پر بھی تجھے ہر اک دعا دے — خدا کی دین ہے جس کو خدا دے
کیا کیا نہ ہجر میں مرے دم پر گزر گئی — اللہ جانے موت کہاں جا کے مر گئی

محمود رام پوری — محمود علی خاں نام۔ والد کا نام اشرف علی خاں۔ پیدائش ۱۸۶۵ء۔ انتقال ۱۹۳۴ء۔ کتب متداولہ مولوی عبدالرحمن خاں سے پڑھیں، عربی کی تکمیل میاں حسن شاہ صاحب محدث سے اور فارسی کا درس رام پور میں فارسی کے مشہور و معروف استاد مولوی منصور علی شاہ صاحب سے لیا اور شاہ صاحب ہی کی صحبت میں شعر کہنے کی ابتدا ہوئی، شاہ صاحب فارسی، اُردو دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے مگر فارسی کی طرف زیادہ توجہ تھی۔ حضرت محمود نے بھی فارسی سے ابتدا کی مگر جو کہا وہ کسی کو سنایا نہیں۔ ایک دن ایسا اتفاق ہوا کہ شاہ صاحب کہیں گئے ہوئے تھے اور حضرت محمود ان کے مکان پر آنکھیں بند کئے ہوئے لیٹے تھے اور اپنا کوئی شعر گنگنا رہے تھے کہ دفعتاً استاد بھی آ گئے اول تو چپ کھڑے سنتے رہے پھر انھیں آواز دی۔ حضرت محمود ہڑبڑا کے اُٹھے تو اسی شعر کو ان سے سنا تعریف کی لیکن کہا کہ اہل فارس نے بڑے بڑوں کو نہیں مانا تو تم کو کیا مانیں گے تمہاری مادری زبان اُردو ہے اسی میں کہا کرو، اس دن سے اُردو میں شعر کہنا شروع کیا۔ صاحبزادہ صابر علی خاں صابر نے انھیں مشورہ دیا کہ تمھیں کسی استاد سے باقاعدہ اس فن کو حاصل کرنا چاہئے۔ ان کے والد سے حضرت داغ کے مراسم تھے۔ ایک دن حضرت داغ بتقریب ملاقات ان کے یہاں آئے تو اشرف علی خاں نے محمود کی خواہش پر انھیں حضرت داغ کا شاگرد کرا دیا۔ داغ نے بھی خاندانی مراسم کے لحاظ سے اتنی محنت ان پر کی کہ انھیں اپنی ٹکر کا شاعر بنا دیا اور کچھ ہی مدت کے بعد یہ حال ہو گیا کہ ایک دن حضرت داغ

نے اپنی صحبت میں ان سے کہا کہ "میاں محمود ایک مطلع ہوا ہے لو سنو ؎

کیا کہوں تجھ کو جو بے مہر و ستمگر نہ کہوں　　　جو زمانہ کہے اس بات کو کیونکر نہ کہوں

انھوں نے کہا استاد یہ آپ ہی کا حصّہ ہے مگر۔ اتنا کہکر پاسِ ادب سے خاموش ہو گئے حضرت داغ مسکرائے بولے کہو کیا کہنا چاہتے تھے جو انھوں نے ڈرتے ڈرتے عرض کیا استاد ۔جس کو دنیا کہے اس بات کو کیونکر نہ کہوں ۔ حضرت داغ سُن کر چپ ہو گئے تھوڑی دیر کے بعد فرمایا لو جی مقطع بھی سنو ؎

حرفِ بد منہ سے نکالا تو تمھیں جانوگے　　　داغ پھر مجھ کو نہ کہنا جو برا بر نہ کہوں

اس مقطع پر حضرت محمود خاموش رہے تو پوچھا کیا بات انھوں نے معافی چاہکر عرض کی " استاد پہلے مصرعہ میں " حرفِ بد" کھٹکتا ہے ، استاد نے کہا " پھر آپ ہی کوئی لفظ رکھ دیجے " اور یہ کہکر مسکرائے شاگرد نے فوراً پہلا مصرعہ پڑھا ؎

اب کے کچھ منھ سے نکالا تو تمھیں جانوگے

حضرت داغ نے بے ساختہ اُٹھ کر محمود کو سینے سے لگالیا اور کہا کہ " یہ ہے ہماری زبان"

مشق یہاں تک آپہونچی تھی کہ خلد آشیاں نواب کلب علی خاں بہادر کے انتقال پر حضرت داغ رام پور سے چلے گئے ۔ دہلی ۔ اجمیر بھوپال ۔ اور آخر میں حیدر آباد جاکر ۔ جہاں " استاد اور فصیح الملک " بنے ۔ کچھ دنوں بعد استاد کے بلاوے پر حضرت محمود بھی حیدر آباد چلے ، مگر قدر دانوں نے بھوپال میں ایک ہفتہ روکا ۔ اُدھر حیدر آباد میں حضرت داغ برابر ایک ہفتہ تک اسٹیشن پر گاڑی بھیجتے رہے ۔ آخر حضرت محمود حیدر آباد پہونچے تو استاد نے اپنے کمرہ سے ملحق کمرہ رہنے کو دیا ۔ بیرونی شاگردوں کی غزلوں سے چار الماریاں بھری پڑی تھیں حضرت داغ نے پہلا کام تو ان کے سپرد یہ کیا کہ یہ سب غزلیں بنواکے واپس کردیں اس کے بعد سرکار نظام میں مشاعرہ ہوا جس کی طرح تھی ؎

کچھ دل کی آگ کم ہوئی کچھ درد کم ہوا

میر محبوب علی خاں کا مطلع تھا ؎

عاشق ترا جو تارکِ دیر و حرم ہوا　　　دوزخ کو آگ لگ گئی جنت کو غم ہوا

استاد داغ کا مطلع تھا ؎

جب یہ سنا کہ داغ کا آزار کم ہوا　　　زانو پہ ہاتھ مار کے بولے ستم ہوا

حضرت محمود کا مطلع تھا ؎

میں مرگیا تو خاک بھی ان کو نہ غم ہوا　　　بولے کہ ایک چاہنے والا تو کم ہوا

اس مشاعرہ میں نظام نے محمود کی غزل کو بہت پسند کیا اور حضرت داغ سے پوچھا کہ یہ کون ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ " سرکار اسے میں نے اپنی زبان گھول کر پلا دی ہے " اس پر نظام نے حاضری دربار کا حکم دیا ۔ استاد نے ان کے لئے درباری لباس بھی تیار کرا لیا لیکن اسی دوران میں ان کی ایک نافرمانی استاد کے تکدر کا باعث ہو گئی ، اس واقعہ کا ذکر امراؤ مرزا نادان (داغ کے بھتیجے) نے آغا مرزا شاغل کو ایک خط لکھتے ہوئے کیا ہے ۔ بات یہ ہوئی انھیں دنوں استاد داغ کو اپنی ایک عزیزہ[۱] کے نکاح کی فکر تھی امراؤ مرزا ایک دن خلوت میں محمود سے ملے اور کہا کہ استاد کی خواہش ہے کہ ان محترمہ سے تم نکاح کرلو ، محمود رام پور کے کھرے پٹھان تھے تمام مصلحتوں کے باوجود انھوں نے انکار کر دیا ۔ اس کے بعد حاضری دربار کا موقع نہ آسکا بلکہ ایک دن استاد نے شاگرد سے کہا " میاں محمود شاید تم حضور کو یاد نہ رہے اب حیدر آباد میں کوئی توقع

۱؎ حضرت رشید ۔ جانشین حضرت محمود نے اس واقعہ کو حضرت محمود کی سوانح عمری " خیابانِ مسرت " میں ایسے ہی مبہم الفاظ سے لکھا ہے لیکن رام پور میں ابھی ایسے لوگ موجود ہیں جنھوں نے اس واقعہ کو آغا مرزا شاغل کی زبان سے سن کر یہ بتایا کہ یہ واقعہ حضرت داغ کی گود لی ہوئی صاحبزادی سے متعلق تھا ۔

فضول ہے محمود نے جواب دیا " استاد ہیں حیدر آباد میں ملازمت کی توقع لے کر حاضر ہی کب ہوا تھا " اور دو چار دن بعد موقع پاکر اجازت خواہ ہوئے اور رام پور واپس چلے آئے۔

حضرت محمود نے داغ کی جانشینی کا حق ادا کر دیا ہے، داغ کی شوخی اور معاملہ بندی کو اپنے مخصوص رنگ میں اس بانکپن سے ادا کرتے ہیں کہ جو مضمون کہتے ہیں وہ خاص ان کا حصہ ہو کر رہ جاتا ہے چنانچہ حضرت داغ کے قریبی دوستوں اور شاگردوں نے اسے تسلیم کیا ہے اور خود حضرت داغ نے اپنے خطوں میں لکھا ہے :-

(۱) " غزل کو دیکھ کر جی پھڑک گیا آفریں ہے کیا خوب غزل کہی ہے ایسی غزل کوئی اور کہے تو جانوں "

(۲) " دونوں غزلیں خوب کہی ہیں خصوصاً پہلی غزل پر تو مجھے رشک آیا "[۱]

بڑے انتظار کے بعد حضرت محمود کا ایک مجموعہ کلام - جذبات محمود کے نام سے شایع ہوا ہے - یہ تو معلوم نہیں کہ اس کے انتخاب کا ذمہ دار کون ہے لیکن مقدمہ میں چار غزلوں کے چربے اور ان پر فصیح الملک حضرت داغ کے اپنے ہاتھ کے ریمارکس شایع ہوئے ہیں، پہلی غزل " وفا کرے گلا کرے " دوسری " وحشت کو کیا کرے کوئی محبت کو کیا کرے کوئی " تیسری " مرنے کے لئے سنورنے کے لئے " اور چوتھی " میخانے سے افسانے سے " پہلی غزل کے چربے میں پندرہ شعر - دوسرے میں گیارہ - تیسری میں پندرہ اور چوتھی میں چودہ مگر پہلی غزل کے سات شعر دیوان میں شامل کئے گئے ہیں (صفحہ ۷۰) دوسری غزل کے بھی سات شعر (صفحہ ۶۵) تیسری غزل میں پندرہ شعر ضرور ہیں مگر اس طرح کہ تین شعر ؎

دشمنوں نے تو مرے سانس نہ لی میرے بعد | جب کہا اس نے کوئی اور ہے مرنے کے لئے
کوئی ہم سا بھی ترے کوچہ میں جی سے گزرا | یوں تو مخلوق گزرتی ہے گزرنے کے لئے
جھوٹے وعدوں نے ابھارا ترے ورنہ کیا ہم | قلزم عشق میں ڈوبے تھے ابھرنے کے لئے

دیوان کے انتخاب میں شامل ہیں اور چربے میں نہیں اسی طرح مندرجہ ذیل تین شعر ؎

فتنہ پرداز سے کہتے ہوئے جی ڈرتا ہے | ایک دم بھی دل مضطر ہیں ٹھہرنے کے لئے
ڈال دے میرے گلے میں کوئی اسکی تصویر | خوب تعویذ ہے یہ جی کے ٹھہرنے کے لئے
دل مجروح کے زخموں کی عجب حالت ہے | چٹکیاں لیتے ہیں سینہ میں ابھرنے کے لئے

عکسی تحریر کے نمونے (چربے) میں ہیں دیوان میں نہیں ہیں - اسی طرح " وحشت کو کیا کرے کوئی " والی غزل میں حضرت داغ نے تین شعروں پر اپنے قلم سے (ص) بنایا ہے مگر " انتخاب کرنے والے محترم اور صاحب ذوق بزرگ " نے وہ تینوں شعر انتخاب میں نہیں لئے اور اپنی رائے کو حضرت داغ کی رائے پر ترجیح دی -

---

ؔ۱ صاحبزادہ شبیر علی خاں شبیر نے اپنے زمانہ قیام دہلی میں ایک مشاعرہ کیا تھا اور حضرت محمود کو بڑے اہتمام سے بلایا تھا - اس مشاعرہ میں آغا شاعر - حضرت بیخود - حضرت سائل اور نواب سعید احمد خاں طالب (شاگرد غالب) بھی شامل تھے - جب حضرت محمود غزل پڑھ چکے تو طالب کھڑے ہو گئے اور بولے :-
" میاں محمود! تمہارے استاد نواب مرزا میرے بھائی تھے اور ہم مذاق بھی، ان کے انتقال کے بعد میں یہ سمجھتا تھا کہ وہ اپنا رنگ اپنے ساتھ لے گئے مگر آج تم کو سن کر میرا وہ خیال جاتا رہا بے شک تم سچے معنی میں ان کے جانشین ہو تمہاری تعریف میں نے خود نواب مرزا اور خورشید عالم سے سنی تھی " (خیابان مسرت)

ؔ۲ پہلی غزل کا مطلع ہے ؎

وہ فتنہ گر ہیں ایک مرا دل ہے کیا کرے | اُن کا گلہ کرے کہ فلک کا گلہ کرے

دوسری غزل ہے :- مرنے کے لئے - گزرنے کے لئے -

انتخاب کلام

دشمن اچھے ہیں جو دم دم کی خبر لیتے ہیں
دوست اتنا کبھی مرے حال کا پرساں نہ ہوا

ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے ہیں ہم وحشت میں
ہائے دامن نہ ہوا۔ ہائے گریباں نہ ہوا

تم سلامت رہو زمانے میں
میرا کیا ہے ہوا ہوا نہ ہوا

تم شکل سے ہو ہماری بیزار
اللہ اب ایسے ہو گئے ہم

جان دینے پہ دیا اس نے یہ طعنہ شبِ غم
جن سے کچھ ہو نہیں سکتا ہے وہ مر جاتے ہیں

وہ پہلو میں بیٹھے تو ہیں گو خفا ہیں
تسلی تو دل کو ذرا مل رہی ہے

کہتے ہیں کہتے ہو کیا جی سے گزرنے کے لئے
ہم سلامت ہیں تو ہیں سیکڑوں مرنے کیلئے

ہم نے کیا کیا نہ دعائیں شبِ وعدہ مانگیں
کبھی جینے کے لئے اور کبھی مرنے کیلئے

دل مرا زلف تری دونوں پریشاں ہیں مگر
یہ بگڑنے کے لئے ہے وہ سنورنے کیلئے

جب وہ فرماتے ہیں کیوں جیتے ہو کہ دیتا ہوں
آپ کی جان سے دور آپ پہ مرنے کیلئے

موت اس کی ہے کرے جس کا زمانہ افسوس
یوں تو دنیا میں سبھی آئے ہیں مرنے کیلئے

"تتمہ سے"

کسی کو اٹھایا کسی پر گرے ہم
غرض میکدہ میں بھٹکتے پھرے ہم

پاس بیٹھے تو ہیں وہ بزم عدو میں لیکن
کھنچے جاتے جاتے ہیں کہ زانو سے نہ زانو مل جائے

نشہ سے بہک کر مری آغوش میں آئے
اب کوس رہے ہیں جو ذرا ہوش میں آئے

صبر رام پوری — نام حاجی محمد اسمٰعیل خاں ولد عبد الرحمٰن خاں۔ تاریخ پیدائش ۱۸۷۶ء۔ تاریخ انتقال ۹ رجولائی ۱۹۴۷ء۔ فارسی کی تکمیل مولوی ولی محمد خاں بسمل سے کی۔ صبر صاحب خود مجھ سے بھی کہتے تھے اور ان کے جانشین اور بیٹے محمد ابراہیم خاں بدر بھی جو میرے بے تکلف ملنے والوں میں سے ہیں اپنے والد سے سن کر یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت داغ نے جب رام پور میں علم و فن کی تکمیل کرنا چاہی تو اپنی درسیات کو پورا کرنے اور فنِ عروض و قافیہ کو سیکھنے کے لئے مولوی ولی محمد خاں بسمل کے پاس حاضر ہوئے، اس زمانہ میں صبر صاحب بھی حضرت بسمل سے دیوانِ ناصر علی[1] اور مثنوی غنیمت پڑھتے تھے۔ عربی کے مبادیات مولوی ارشاد حسین صاحب سے پڑھے۔ صبر صاحب نے پندرہ برس کی عمر میں شاعری شروع کی اور مولوی محمد خاں بسمل سے اصلاح لی۔ مولوی صاحب فارسی کہتے تھے اور فنِ شعر میں محمد حسین فیض کربلائی کے شاگرد تھے۔ بسمل کے انتقال پر صبر صاحب منشی امیر اللہ تسلیم کے شاگرد ہوئے اور استاد نے انھیں بلبلِ تسلیم کا خطاب عطا کیا۔ صبر صاحب پر گو شاعر تھے۔ متوسط القامت مگر چوڑے چکلے اور رکھ رکھاؤ کے آدمی تھے۔ متواضع بھی تھے اور خوش پوش بھی۔ اپنے باپ کی یہ تمام خوبیاں حضرت بدر میں بھی موجود ہیں اور وہ ہر لحاظ سے اپنے والد کے جانشین ہیں۔ حضرت صبر نے بہت سی منظوم تصنیفات چھوڑی ہیں۔ جن میں کئی مثنویاں ہیں خونِ حسرت۔ خونِ سعادت۔ خونِ خلافت اور جشنِ جمشید (خسرو باغ کے میلہ کی تعریف میں) خونِ حسرت کی اردوئے معلیٰ میں حسرت موہانی نے بھی تعریف کی ہے۔ ایک مثنوی طلوع و غروب نام کی تسلیم کے حالات میں بھی ہے۔ محسن کاکوروی کے مشہور قصیدہ "سمت کاشی سے چلا جانبِ متھرا بادل" پر بھی ایک قصیدہ

---

[1] اس زمانہ میں آٹھ نو برس کے بچے اتنی فارسی پڑھ لیا کرتے تھے۔

خورشید صبحِ وصال" کے تاریخی نام سے کہا ہے اس کے علاوہ کئی واسوخت ہیں۔ اربعۂ عناصر برجستہ کے تاریخی نام سے چار مسدس ہیں۔ ایک واسوخت "بتخانۂ شباب" کے تاریخی نام سے ہے ان منظوم مطبوعات کے علاوہ دو ضخیم مطبوعہ دیوان ہیں ایک "تصویرِ خیال" اور دوسرا "سرتاجِ مسرت" یہ دونوں نام بھی تاریخی ہیں، نثر کی تصنیفات بھی ہیں۔ تیسرا دیوان غیر مطبوعہ ہے۔ اس میں آخر زمانہ کا کلام ہے ؎

نظارہ کر رہا ہوں رخِ بے نقاب کا ۔۔۔ منظر نظر کے سامنے ہے آفتاب کا
اک پرانا گھر بتوں کا ہے، مگر ۔۔۔ کہتے ہیں کعبہ خدا کے ڈر سے ہم
آپ سچ کہتے ہیں۔ میں جھوٹا۔ زمانہ جھوٹا ۔۔۔ غیر آتا بھی نہیں آپ بلاتے بھی نہیں
وہ آتے ہیں چلیں گے ان سے مل کر ۔۔۔ تجھے اے موت چلنے کی پڑی ہے

طاہر۔ نام ابوطاہر مجددی، والد کا نام شاہ محمد معصوم مجددی۔ تاریخ پیدائش ۲۰ ذی الحجہ ۱۲۹۹ھ۔ امیر مینائی کے شاگرد ہوئے کچھ غزلوں پر اصلاح دینے کے بعد امیر مرحوم نے حافظ جلیل حسن کے سپرد کر دیا۔ آخر تک ان ہی کو کلام دکھاتے رہے کتب درسیہ مولوی فضل حق صاحب مولوی منور علی صاحب اور مولوی معاذ اللہ خاں صاحب سے پڑھیں۔ حدیث کا دورہ اپنے والد سے کیا۔ طاہر باقیات میں شمار کئے جانے کے لائق ہیں۔ جوانی میں داڑھی کالی تھی۔ تو تھوڑے پستہ قد اور دوہرے بدن کے تھے۔ رام پور کے اساتذہ میں شمار ہے۔ لیکن اب کچھ دنوں سے حوادث زمانہ نے دل و دماغ پر قبضہ جما رکھا ہے۔ ۸۰ برس کی عمر ہے۔

انتخاب کلام

نہیں تھمتے کسی صورت سے آنسو ۔۔۔ خدا معلوم آنکھوں کو ہوا کیا
آج دیکھا ہے تجھے کھو کے بصارت اپنی ۔۔۔ آج اٹھا ہے حجاب آنکھ سے بینائی کا
سن لوں ذرا بہار چمن کی خبر کو میں ۔۔۔ خود پھینکدوں گا نوچ کے پھر بال و پر کو میں
یہ کہکے درِ دوست پہ سر رکھ دیا میں نے ۔۔۔ جو کچھ ہے اسی در پہ ہے جو کچھ ہے یہیں ہے
سمجھ کے رکھا ہے سر میں نے آپ کے در پر ۔۔۔ جنون تو ہے مگر اس قدر نہیں ہے مجھے
ہم اگر یاد نہ آئیں تو کوئی بات نہیں ۔۔۔ بات تو یہ ہے ہمیں یاد نہ آسکے کوئی
خدا جانے کہ گزرا حادثہ کیا اہلِ کشتی پر ۔۔۔ کہ تختے منتشر آ آ کے ٹکراتے ہیں ساحل سے

چند نایاب کتابیں

دیوان اصغر گونڈوی = ([illegible]) ۔۔ دیوان جان صاحب = ([illegible]) ۔۔ کلیات میر تقی میر = ([illegible]) ۔۔ کلیات اکبر الہ آبادی سوم حصہ = ([illegible]) انتخاب داغ = ([illegible]) ۔۔ انتخاب داغ = ([illegible]) ۔۔ مہتاب داغ = ([illegible]) ۔۔ یادگار داغ = ([illegible]) ۔۔ بہار داغ = ([illegible]) ۔۔ گلزار داغ = ([illegible]) ۔۔ دیوان مجروح = ([illegible]) ۔۔ دیوان امیر اللہ تسلیم = ([illegible]) ۔۔ دیوان قلق = ([illegible]) ۔۔ [illegible] کلیات نظیر اکبر آبادی = ([illegible]) ۔۔ دیوان آتش = ([illegible]) ۔۔ کلیات آتش = ([illegible]) ۔۔ نگارستان فارس = ([illegible]) ۔۔ نسیم سخن تذکرہ شاعرات = ([illegible]) ۔۔ ہندو شعراء = ([illegible]) ۔۔ آب بقا = ([illegible]) ۔۔ کلیات طیبات ۔ مکتوبات = ([illegible]) فتوح الغیب = ([illegible]) ۔۔ فرہنگ جہانگیری ۲ جلدیں = ([illegible]) ۔ کشف اللغات قلمی = ([illegible]) ۔ غیاث اللغات مع چراغ ہدایت ([illegible]) کلیات عراقی = ([illegible]) ۔۔ کلیات جامی = ([illegible]) ۔۔ کلیات عزا جلال اسیر = ([illegible]) ۔ تاریخ کشمیر اعظمی = ([illegible]) ۔۔ گلستان مسرت ([illegible]) ۔۔ کلیات سودا = ([illegible]) ۔

منیجر نگار لکھنؤ

ذوق و غالب

(عزیز)

سلاطین مغلیہ کا فوری زوال بہت سی بلاؤں اور تاریکیوں کا پیش خیمہ تھا، ملک کے اطراف و جوانب میں علم کے تذکرے خاموش ہو گئے۔ ہندوستان کے آسمان پر جہالت کی گھٹائیں چھا گئیں، جس کا اندرونی نتیجہ یہ تھا کہ ذوقِ سلیم کا فقدان ہو گیا! ذوقِ عامہ کی بن آئی اور اُسے ہر لحظہ اور ہر لمحہ ترقی نصیب ہونے لگی۔ اسی کشمکش کے عالم میں غالب اور ذوق کی شاعری کا آغاز ہوا، ذوقِ عامہ زوروں پر تھا اور اُس کے نام کا ہر طرف ڈنکا بج رہا تھا، ذوقِ سلیم موت کی نیند سو رہا تھا اس انتشار و شورش کے عالم میں ہر ایک کو اپنی راہِ عمل تلاش کرنا تھی۔

یہ قاعدہ ہے کہ اگر سوسائٹی کا اثر زبردست ہو تو شاعر کا لائحہ عمل سوسائٹی کے لائحہ عمل میں آکر مدغم ہو جاتا ہے اور دونوں شیر و شکر ہو کر ایک دوسرے میں فنا ہو جاتے ہیں، لیکن برخلاف اس کے اگر شاعر کی شخصیت زبردست اور ناقابلِ تسخیر ہو تو سوسائٹی اپنا رخ تبدیل کر کے اس کے اتباع پر رضامند ہو جاتی ہے۔

غالب و ذوق کی شاعری کا آغاز اُس وقت ہوا جب ذوقِ عامہ اور ذوقِ سلیم، سوسائٹی کا اثر اور شاعر کی شخصیت باہم دست و گریباں ہو رہے تھے گو ذوقِ عامہ کا اتباع فوری اور ہنگامی کامیابی کا مقدمۃ الجیش تھا۔ مگر جب سوڈے کا جوش کم ہوا، سطحِ سمندر پر کنول دامن کا دور دورہ ہوا، بادِ صبا آشتی اور صلح کا پیغام سنانے لگی، تو حبابوں کے وہ قطار در قطار ہنگامی لشکر جو موجِ آب کی شورش اور ہنگامہ آرائی کا نتیجہ تھے، پانی میں ہمیشہ کی نیند سو گئے اور دریا اسی حالت میں بہتا ہوا دیکھا گیا۔

ذوق نے ذوقِ عامہ کا اتباع کیا۔ شاعروں میں اُن کو واہ واہ بھی نصیب ہوئی، ملک الشعراء اور خاقانیِ ہند کے خطاب سے بھی سرفراز کیا گیا، مگر کوئی ہے جو اہرامِ مصر کے بلند ترین مینار پر چڑھ کر تمام دنیا سے سوال کرے، لمن الملک الیوم۔ اور پھر اس کا بھی انتظار کرے کہ اُسے ہر طرف سے آوازیں آتی ہیں اور اسے اپنے سوال کا جواب ملتا ہے۔

نہ مغلیہ دربار رہا نہ دہلی کی وہ پبلک رہی۔ جو ذوق کے ذوقِ عامہ کے اتباع کا شکریہ ادا کرتی، زمانہ رنگ ہی بدل گیا ہے، جو امیر تھے وہ آج غریب ہیں جو بادشاہ تھے وہ گدا ہیں۔ جو عزیز تھے وہ ذلیل ہیں نہ وہ شاعر رہے نہ وہ شاعر دوست، مغلیہ سلاطین کے تخت کا اُٹھنا تھا کہ ذوق کی شاعری کا تخت بھی اُلٹ گیا۔

میں یہ بھی عرض کر دوں کہ ایسے وقت میں جب ذوقِ عامہ کی قوت و ابتلاء کا یہ عالم ہو، اس وقت کسی انسان کا اپنی شاہراہِ عمل جدا پیدا کرنا بڑی ہی ہمت اور جرأت کا کام ہے۔ اپنا لائحہ عمل تجویز کرتے وقت یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ کیا کوئی وقت آنے والا ہے کہ دُنیا ہمیں بھی قدر کی آنکھوں سے دیکھے گی، چنانچہ غالب نے ان تمام امور پر نظر ڈالتے ہوئے اپنے لئے ایک نیا میدانِ عمل پیدا کیا اور گو ذوقِ عامہ کے شیدائیوں سے متعدد مرتبہ اسے بڑی بڑی ناکامیوں کا سامنا کرتے ہوئے کہنا پڑا ؎

یارب نہ وہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے مری بات
دے اور دل اُن کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

لیکن اُنھیں یقین تھا کہ ردِ عمل، عمل سے کہیں زیادہ سخت ہوگا اور وہ وقت کوئی بہت دور نہیں، جبکہ میری مے کہن کے، ہندوستانی دنیا کے

کونے کونے میں لاکھوں خریدار پیدا ہو جائیں گے اور دنیا اپنی کھوئی دولت کو پھر پالے گی۔

ذوق شاعر یقیناً تھا لیکن اگر ذوق کے کلام میں دلبستگی اور دلچسپی کے سامان ہوتے تو کوئی وجہ نہیں میر کا انتخاب تو شایع ہو جائے اور کوئی ایسا پیدا نہ ہو کہ ذوق کے کلام کے انتخاب کی تکلیف گوارا کرے۔ ذوق و غالب کے اسلوب بیان کا فرق ذیل کے اقتباسات سے ہو سکتا ہے :-

ذوق :- جو نہ رنگ رنج و ماتم کا یہاں نمود ہوتا … تو زمیں نہ زرد ہوتی نہ فلک کبود ہوتا

غالب :- رگِ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا … جسے غم سمجھ رہے ہو وہ اگر شرار ہوتا

ذوق :- ہم رونے پہ آجائیں تو دریا ہی بہا دیں … شبنم کی طرح سے ہمیں رونا نہیں آتا

غالب :- ہم نے روکا رات غالب کو وگرنہ دیکھتے … اُس کے سیلِ گریہ میں گردوں کفِ سیلاب تھا

اے عافیت کنارہ کر اے انتظام چل، … سیلابِ گریہ درپئے دیوار و در ہے آج

ذوق :- سنتے ہو زاہد و ناصح جو ہیں سمجھاتے مجھے … کیا بدل دیویں گے یہ اور میں بدل جاؤنگا

غالب :- حضرتِ ناصح جو آئیں دیدہ و دل فرشِ راہ … کوئی مجھ کو یہ تو سمجھا دو کہ سمجھائیں گے کیا

ذوق :- خط لکھا مجھ کو تو اُس میں نام بھی پورا نہ تھا … کیا کروں قسمت کا لکھا آج پورا ہو گیا

غالب :- قاصد کے آتے آتے خط اک اور لکھ رکھوں … میں جانتا ہوں جو وہ لکھیں گے جواب میں

ذوق :- کوئے جاناں سے ہم اور خلد سے آدم نکلے … اُن کو دیکھا نہیں پر ہم کو نکلتے دیکھا

غالب :- نکلنا خلد سے آدم کا سنتے آئے ہیں لیکن … بہت بے آبرو ہو کر ترے کوچے سے ہم نکلے

ذوق :- دیوانہ ہوں تیرا مجھے کیا کام کہ لوں گل، … زیبائش سر کو ہیں مرے داغ جنوں گل

غالب :- غمِ فراق میں تکلیفِ سیرِ باغ نہ دو … مجھے دماغ نہیں خندہ ہائے بیجا کا

ذوق :- بات تو ہم نے بنائی تھی وہاں خوب مگر … تھی جو بگڑی ہوئی قسمت تو بنی خوب نہیں

غالب :- نکتہ چیں ہے غمِ دل اس کو سنائے نہ بنے … کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے

ذوق :- دل وہ کیا جس کو نہیں تیری تمنائے وصال … چشم وہ کیا جس کو تیری دید کی حسرت نہیں

غالب :- رونقِ ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے … انجمن بے شمع ہے گر برقِ خرمن میں نہیں

ذوق :- ہم نے اُن سے دوستی کی وہ ہیں کرتے دشمنی … دیکھو کیا چاہا تھا ہم نے اور کیا ہو گیا

غالب :- خدایا جذبۂ دل کی مگر تاثیر اُلٹی ہے … کہ جتنا کھینچتا ہوں اور کھنچتا جائے ہے مجھ سے

ذوق :- ہووے وہ کب قائلِ قیامت جو سرا قامت نہ دیکھ لیں گے … رہیں گے رویت کے بھی وہ منکر، جو تیری صورت نہ دیکھ لیں گے

غالب :- جب تک کہ نہ دیکھا تھا قدِ یار کا عالم … میں معتقدِ فتنۂ محشر نہ ہوا تھا

ذوق :- آزارِ محبت کا مزا کیا کہوں جس کی، … ہے درد دوا، دیکھو دوا بھی ہے تو کیا ہے

غالب :- عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا … درد کی دوا پائی دردِ لا دوا پایا

ذوق :- دیکھنا اے ذوق ہوں گے آج پھر لاکھوں کے خوں … ہے جمایا اس نے لعلِ لب پہ لاکھا پان کا

غالب :- تھی خبر گرم کہ غالب کے اُڑیں گے پرزے … دیکھنے ہم بھی گئے پہ تماشا نہ ہوا

ذوق :- اس بت پہ گر خدا بھی ہو عاشق تو آئے رشک … ہر چند جانتا ہوں کہ وہ پاکباز ہے

غالب :- قیامت ہے کہ ہووے مدعی کا ہمسفر غالب … وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

دشنۂ غمزہ جانستاں، ناوک ناز بے پناہ   تیرا ہی عکسِ رخ سہی سامنے تیرے آئے کیوں

یہ وہ خیالات ہیں جن پر ذوق اور غالب دونوں نے طبع آزمائی کی ہے۔

بعض زمینیں ایسی ہیں جن میں ذوق اور غالب دونوں نے طبع آزمائی کی ہے اس قسم کی غزلوں سے بعض اشعار ملاحظہ ہوں :-

(ذوق)

ہوا یہ سینہ یکسر خار زارِ دشتِ غم میرا   کہ آیا یا بخوں آغشتہ ہو کر لب پہ دم میرا
وہ ہوں میں آتشیں گل تازہ نخلِ شمعِ الفت کا   نہیں ہے کوئی گلچیں غیر مقراض ستم میرا
وہ ہوں میں آہوئے وحشی رمیدۂ دامِ ہستی سے   کہ ہے اک کوچۂ رم جادۂ دشتِ عدم میرا

(غالب)

محبت تھی چمن سے لیکن اب یہ بد دماغی ہے   کہ موجِ بوئے گل سے ناک میں آتا ہے دم میرا
سراغِ آوارۂ عرضِ دو عالم شورِ محشر ہوں   پرافشاں ہے غبار آنسوئے صحرائے عدم میرا

(ذوق)

وہ اپنی برشِ تیغِ نظر کو دیکھتے ہیں   جدھر کو آپ نہ ہوں ہم اُدھر کو دیکھتے ہیں
ہماری وصل کی شب ہے دیا شبِ محشر   کہ اٹھ کے صبحِ قیامت سحر کو دیکھتے ہیں
نہ پوچھو شغل اسیری میں ہم غریبوں کا   کبھی قفس کو کبھی بال و پر کو دیکھتے ہیں

(غالب)

یہ ہم جو ہجر میں دیوار و در کو دیکھتے ہیں   کبھی صبا کو کبھی نامہ بر کو دیکھتے ہیں
وہ آئیں گھر میں ہمارے خدا کی قدرت ہے   کبھی ہم ان کو کبھی اپنے گھر کو دیکھتے ہیں
نظر لگے نہ کہیں اُن کے دست و بازو کو   یہ لوگ کیوں مرے زخمِ جگر کو دیکھتے ہیں

(ذوق)

یاں لب پہ لاکھ لاکھ سخن اضطراب میں   واں ایک خامشی تری سب کے جواب میں
خط دیکھ کر وہ آئے بہت پیچ و تاب میں   کیا جانے لکھ دیا انھیں کیا اضطراب میں
بے بادہ مودگی میں ہوا ذوق   کی توبہ بے وقوف نے ناحق شباب میں

(غالب)

مجھ تک کب اسکی بزم میں آتا تھا جامِ مے   ساقی نے کچھ ملا نہ دیا ہو شراب میں
میں اور حظِ وصل خدا ساز بات ہے   جاں نذر دینی بھول گیا اضطراب میں
غالب چھٹی شراب پر اب بھی کبھی کبھی   پیتا ہوں روزِ ابر و شبِ ماہتاب میں

ذوق

یہاں تک لاغری ہے اس ترے بیمار کے تن کو   عجب کیا ہو جو سمجھے طوقِ گردن چشمِ سوزن کو
زیادہ ہوتا ہے پیری میں فربہ نفسِ امارہ   یہ بالوں کی سفیدی شیر ہے اس مار رہزن کو
کمندِ نامِ شہرت کھینچ لاتی ہے عدم سے بھی   لپٹ کر مثلِ طوقِ فاختہ عنقا کی گردن کو

(غالب)

خوشی کیا کھیت پر میرے اگر سو بار ابر آوے — سمجھتا ہوں کہ ڈھونڈھے ہے ابھی سے برق خرمن کو
وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے — مرے بتخانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو
نہ لٹتا دن کو تو کب رات کو یوں بے خبر سوتا — رہا کھٹکا نہ چوری کا دعا دیتا ہوں رہزن کو

(ذوق)

ترے انداز سے سو سو طرح کے ناز ہوں پیدا — ترے ہر ناز پر سو سو کا دم اے نازنیں نکلے
زیادہ جان کے جانے سے غم ہے تیرے جانے کا — الٰہی جانے سے پہلے، مری جانِ حزیں نکلے
ہوئے تم چیں بر ابرو ہو کے میرے قتل کے درپے — جھجکنے سے تمہارے جوہرِ شمشیرِ کیں نکلے

(غالب)

بھرم کھل جائے ظالم تیری قامت کی درازی کا — اگر اس طرۂ پُر پیچ و خم کا پیچ و خم نکلے
مگر لکھوائے کوئی اُس کو خط تو ہم سے لکھوائے — ہوئی صبح اور گھر سے کان پر رکھکر قلم نکلے
محبت میں نہیں ہے فرق جینے اور مرنے کا — اُسی کو دیکھ کر جیتے ہیں جس کافر پہ دم نکلے

مکتبۂ جدید لاہور کی مشہور تاریخی، سوانحی اور نفسیاتی مطبوعات

ظاہری و معنوی دونوں حیثیتوں سے معیاری درجہ رکھتی ہیں۔ آپ ہندوستان میں ہمارے ذریعہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ذیل کی فہرست ملاحظہ فرمایئے ر آپ کو جو کتابیں درکار ہوں ان کی قیمت مع محصول ڈاک ذریعہ منی آرڈر ہمارے پاس بھیج دیجئے (کمیشن وی، پی کا کوئی سوال نہیں) لیکن کوئی ڈر دس روپے سے کم کا نہ ہونا چاہئے۔ جس کے ساتھ محصول ڈاک بھی بحساب پندرہ فی صدی آپ کو بھیجنا چاہئے۔

نیجر نگار لکھنؤ

سلسلۂ تاریخ و سوانح

یات محمد۔۔۔ (محمد حسین ہیکل)۔۔ اُنیس روپے
بکر صدیق۔۔۔ (" ")۔ دس روپے
سین۔۔۔۔ (" ")۔ ڈھائی روپے
زہرا۔۔۔۔ (" ")۔ دو روپے
اردن۔۔۔ (" ")۔ پانچ روپے
الدسیف اللہ۔ (ابوزید شبلی)۔ پانچ روپے
و بن العاص۔ (حسن ابراہیم حسن)۔ پانچ روپے
گیز خاں۔۔ (ہیرلڈ لیمب)۔ پانچ روپے
تیمور۔۔۔ (" ")۔ سات روپے

سلسلۂ نفسیات عملی

نے کا قرینہ۔ (آندرے موروا)۔ چھ روپے

پریشان ہونا چھوڑئے۔ (ڈیل کارنیگی)۔ چھ روپے
میٹھے بول ہیں جادو ہے۔ (" ")۔ سات روپے
زندگی اور عمل۔۔ (ڈاکٹر مارڈن)۔ دو روپیہ آٹھ آنے
کامیاب زندگی۔ (ہربرٹ گیسن)۔ دو روپیہ آٹھ آنے
جینے کی اہمیت۔۔ (لین یوتانگ)۔۔۔ بارہ روپے
زندگی کا راستہ۔۔ (دیوس ہیٹش جیبیر)۔۔۔ چھ روپے
کامیابی کا راستہ۔ (" " ")۔۔۔ چار روپے
اپنا راستہ خود بناؤ (فالق کامراں)۔۔۔ چار روپے
آداب زندگی۔ (محمد اقبال سلمان)۔۔ تین روپے
کیا آپ کاروبار کرتے ہیں۔ (اعجاز حسین) پانچ روپے

اردو میں دنیا کے عظیم ناولوں کا سلسلہ

نیا ہیرو۔۔۔ (بومنتوف)۔۔۔ چار روپے

جواری۔۔ (دوستوفسکی)۔۔۔ چار روپے
آخری سلام۔ (کرشٹفر اشروڈ)۔۔۔ چار روپیہ آٹھ آنے
مادام بوواری۔ (گستاو فلوبیر)۔ سات روپے
ایک دل۔۔ (موپساں)۔۔ چار روپے
کنوارے کھیت۔۔ (شولوخوف)۔ چھ روپیہ آٹھ آنے

منٹو کے افسانے

پھندنے۔۔ (سعادت حسین منٹو)۔ چار روپے
گنجے فرشتے۔۔ (" " ") پانچ روپے
ٹھنڈا گوشت (" " ") تین روپے
چغد۔۔۔ (" " ") تین روپے

آزاد نظم اُردو شاعری میں

(بہ سلسلۂ ماہ اکتوبر ۵۸ء)

آزاد نظم کی تحریک

(پروفیسر کنولؔ بالی)

اب ہم اُس مرحلہ پر آتے ہیں، جہاں آزاد نظم نگاری کی تحریک شروع ہوتی ہے اور نظم معریٰ پھر اختیار کی جاتی ہے یہ نئی شاعری کے آغاز کا زمانہ ہے۔ بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی کے بعد کا زمانہ، جب ایک نیا شاعرانہ شعور تشکیل پاتا ہے۔ نئے عناصر، ذرایع اظہار میں اور زیادہ وسعت چاہتے ہیں۔ ہیئت کی مروجہ شکلوں میں مزید تبدیلی اضافہ کا تقاضا کرتے ہیں۔ پُرانے سانچے نئے موضوعات کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ اسلوبِ بیان اور ظاہری ساخت کے لحاظ سے نئی راہیں اختیار کی جاتی ہیں جن میں سے بعض راہیں فرانسیسی اور انگریزی شاعری نے دکھائی ہیں۔ بعض خود ہمارے شاعروں نے نکالی ہیں۔ اقبالؔ کو فلسفیانہ خیالات کے اظہار کے لئے نئے اصطلاحات اور نئے استعاروں کے ساتھ جذباتی توازن و آہنگ کی ضرورت تھی۔ توازن کے پیمانے روایتی بحور اور قافیہ کی شکل میں موجود تھے۔ اقبالؔ نے اُن سے خوب خوب کام لیا اور نئے موضوع کی موافقت میں کچھ نئی شاعرانہ اصطلاحات بھی وضع کیں۔ جوشؔ ملیح آبادی کچھ مغربی ٹکنیک سے ناواقفی کے سبب کچھ نفسیاتی طور پر مانوسیت اور غیر مانوسیت کے چکر میں ہمیشہ لَے اور تال کو ترجیح دیتے رہے۔

رومانوی شاعر، شاعری اور فن کو داخلی جذبات کی آسودگی کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔ نسائیت، رومان، صوتی تلذذ اور ترنم اُن کے ہیئتی تجربوں کے محرک بنتے ہیں نئی نسل کے شاعروں کے موضوع اور مفہوم جدا حیثیت رکھتے ہیں۔ نئے شاعروں کے خیالات میں گہرائی اور بلندی، وسعت اور پہنائی کے ساتھ پیچیدگی، تیزی، تندی بھی ہے۔ یہ حقیقت اور زندگی کی تلاش میں شعور کی روشن و واضح راہوں پر بھی گامزن ہوتے ہیں اور لاشعور کے گنجلک کو بھی کھولنا چاہتے ہیں۔ ان کا ذہن، جذبہ اور فکر کی ہر لکیر اور ہر زاویہ کا احاطہ کرنا چاہتا ہے۔ سائنس، سرمایہ داری اور مغربی جمہوریت کے تصور نے غور و فکر کے نئے معیار مہیا کر دئے ہیں۔ پہلی جنگِ عظیم کے بعد سے ٹرانسپورٹ، پریس، پلیٹ فارم، وسایل آمد کے ساتھ ساتھ ذرایع اظہار و ابلاغ میں بلا کی تیزی پیدا ہو گئی اور پہلی بار قومی، مذہبی، نفسیاتی، جنسی، اقتصادی، سیاسی، ذہنی اور بین الاقوامی مسایل ایک ہی وقت میں ہمارے شاعر کے سامنے آ گئے ہیں۔

مغرب میں سرمایہ داری کا عروج، فاسطیت کا بھیانک روپ دھار رہا تھا، سب سے پہلے ۱۹۱۷ء میں روس میں مزدور کو فتح ہوئی، دوسری جنگ عظیم ہوئی، دوسری جنگ عظیم ۱۹۳۹ء-۴۵ء کے اختتام تک اشتراکی اور اشتمالی خیالات تمام دنیا میں پھیل گئے اسی کے ساتھ ہندوستان اور مشرق کی غلامانہ ذہنیت، سماجی، بندشیں، اقتصادی بدحالی کے خلاف جذبۂ انقلاب رونما ہوا اور اس کا اثر شاعری پر بھی ہوا۔

مغرب نے راہنمائی کی پابند نظم گوئی اس قدر وسیع، ہمہ گیر، متنوع اور پیچیدہ جذبات کے اظہار پر قادر نہ تھی، اس لئے فرانسیسی شاعری سے بالواسطہ اور انگریزی شاعری سے بلاواسطہ ہمارے شاعروں نے استفادہ کیا۔

مغرب میں اشاریت اور آزاد نظم کی تحریکوں کا ذکر یہاں پر ضروری معلوم ہوتا ہے گو زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

جدید انگریزی شاعری

پہلی جنگ عظیم کا زمانہ انگلستان میں جدید شاعری کے آغاز کا زمانہ ہے۔ موجودہ دنیا کی پیچیدگیوں اور جدید زندگی کی پریشانیوں کے اظہار کے لئے زبان و بیان کی وسیع راہوں کی تلاش میں انگریزی میں نئی شاعری نے نئے نظریئے پیدا کئے اور نئے طریقِ اظہار۔ قدیم نظریہ کے مطابق ہم صرف فن کار کے آئینہ میں انسانی زندگی کو دیکھتے تھے۔ لیکن جدید شاعر یا فن کار محض نقال نہیں ہے۔ ایک خاص ذاتی وجدان بھی رکھتا ہے۔

بیسویں صدی کا نیا ذہن زندگی کے مادی اور فکری دُنیا کا بڑا انقلاب تھا۔ جس نے شعوری طور پر روایت اور قدیم اسالیب سے انحراف کیا۔ وہ نقاد بنے، تنقید کے نئے معیار قایم بنے، تنقید کے نئے اسالیب اختیار کئے اور اس طرح انگریزی کی نئی شاعری آگے بڑھی۔

امیجزم

پہلی بڑی جنگ سے قریباً چھ سال پہلے انگریزی شاعری میں " Imagism. " کی تحریک شروع ہوئی، یہ تحریک 'ایڈگر ایلن پو' کے نظریۂ فن سے تعلق رکھتی ہے۔ ان شاعروں نے سوا مختصر نظم کے باقی سب کو رد کیا۔ ان کے خیال کے مطابق قارئین کے لئے ایک نظم اُسی خصوصیت کی حامل ہونی چاہئے۔ جیسے ایک منظر، تصویر یا عکس۔

سمبالزم

انگلستان کے امیجسٹ شاعر جلد ہی (Symbolism.) یا رمزیت کی جانب راغب ہوگئے۔ اشاریت کی تحریک پہلے پہل فرانس میں شروع ہوئی۔ یہ تحریک "ایڈگر ایلن پو" کے نظریہ کے علاوہ دوسرے نظریوں سے بھی تعلق رکھتی ہے جن میں ایک نظریۂ اشاریت بھی ہے۔

اشاریت کی تحریک کے سلسلہ میں بعض فلاسفروں کا خیال ہے کہ فن شاعری عام لوگوں کے لئے نہیں ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ فن ایک انفرادی مشغلہ ہے اس کا دوسرے لوگوں سے کوئی تعلق نہیں۔ اشاریت کے علمبرداروں نے ذاتی داخلی استعاروں کو عام فہم زبان پر ترجیح دی ہے اور اس طرح شاعری میں ابہام و اشاریت کا رواج شروع ہوجاتا ہے۔ فرانس میں آزاد نظم بھی اشاریت کے ساتھ ہی جنم لیتی ہے۔ فرانسیسی میں آزاد نظم کو ویرلیبر (Vers libre.) کہتے ہیں۔

اٹھارویں صدی کے آخر اور اُنیسویں صدی کے آغاز میں رومانویت کے علمبرداروں نے شاعری کو شدتِ جذبات کا بے ساختہ اظہار قرار دیا تھا۔ داخلی اور خارجی دونوں لحاظ سے شاعری میں آمد ہونی چاہئے۔ اس نظریہ کا شاعری کی ہیئت پر بڑا اثر پڑا ہے۔ رومانوی شاعر کلاسیکی صنعت گری، پُرشوکت الفاظ، اور پُرجلال ترکیبوں سے انحراف کرکے قدرتی زبان کے قریب آئے۔ جذباتی اندازِ بیان اختیار کیا۔

جدید سائیکالوجی کا اثر

جدید سائیکالوجی نے بھی شاعری و ادب پر بڑا اثر ڈالا ہے۔ جدید سائیکالوجی نے انسانی فطرت کے بارے میں نئے انکشافات کئے ہیں۔ ان انکشافات سے پہلے ذہن کو ایسی چیز سمجھا جاتا تھا جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور ذہن صرف شعور اور تصور کیا جاتا تھا۔ جدید سائیکالوجی کے نمایندہ ڈاکٹر سگمنڈ فرائڈ نے تحلیلِ نفسی سے واضح کیا ہے کہ ذہن کی شعوری سطح کے نیچے بے شمار ذہنی عمل ہوتے ہیں، جن کی مُحرک کچھ ایسی طاقتیں ہیں جن پہ شعور کا کوئی اختیار نہیں اور انسان کے ذہن میں دو طرح کی شخصیتیں ہوتی ہیں۔ ایک شعوری دوسری لاشعوری۔ فرائڈ کا نظریہ ہے کہ لاشعور ہی تمام طاقت کا منبع ہے اس نظریہ نے جدید شاعری کے موضوع فارم اور طریقۂ کار پر بے اندازہ اثر ڈالا۔ انسان کی وہ تمام آرزوئیں اور جذبات جنھیں انسان خارجی بندشوں کے خوف سے دبا دیتا ہے، لاشعور کی دُنیا میں موجود رہتے ہیں۔ یہ خود بخود اُبھرتے ہیں اور انھیں اُبھارا بھی جاسکتا ہے۔ ایک بات سے دوسری بات نکل آتی ہے۔ ایک چیز کے ذکر سے ہمارا خیال دوسری چیز تک جاتا ہے اور پھر اس سے آگے دوسری چیز تک اس طرح یکے بعد دیگرے خیالات کا ایک سلسلہ قایم ہونے لگتا ہے۔ ان خیالات میں کوئی بلا واسطہ تعلق ضروری نہیں۔

بعض اوقات اس قدر بالواسطہ یا دور کا تعلق بھی ہوتا ہے کہ بظاہر ان میں کوئی رشتہ نظر نہیں آتا۔ شاعری میں اس ٹکنیک کو "آزاد تسلسل" (Free Association) کا نام دیا گیا ہے۔ فرانسیسی اور انگریزی آزاد تسلسل بھی آزاد نظم کی اہم خصوصیت ہے۔ لاشعوری موضوعات کے لئے جدید شعراء نے اشاروں کی زبان سے کام لیا ہے ان کا خیال ہے کہ علامت اور استعارے کی زبان ہی ایک ایسا ذریعۂ اظہار ہے جس سے لاشعوری خیالات اور جذبات ظاہر کئے جاسکتے ہیں، اس نظریے سے شاعری میں اشاریت (Symbolism) کو مزید تقویت پہونچتی۔

مارکسزم کا اثر مارکسی فلسفۂ زندگی کے زیر اثر شعر و ادب کا ترقی پسند تصور قایم ہوتا ہے۔ مارکس حیات کا مادی جدلیاتی نظریہ پیش کرتا ہے۔ یعنی کائنات کا ارتقا مادہ سے ہوا ہے۔ مادے کے ارتقاء کا راستہ جدلیاتی یا دورُخا ہے۔ کوئی چیز بالکل اچھی یا بالکل بُری نہیں ہوتی۔ وہ بیک وقت اچھی بھی ہے اور بُری بھی۔ اور ایک ہی چیز جو آج مفید ہے، کل مضر ہوسکتی ہے۔ ایک چیز اپنی مفید اور مُضر خاصیتوں کے ساتھ دوسری چیز کی مفید اور مُضر خاصیتوں سے معرکہ آرا ہوتی ہے۔ تضاد سے نئی چیزیں وجود میں آتی ہیں۔ اور شعر و ادب اس بنیاد کا (Super Structure) ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہئے کہ شعر و ادب کا انسانی سماج سے گہرا رشتہ ہے اور ہر شخص (شاعر اور ادیب بھی) سماج کا ایک جزو ہوتا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر ادب و فن کا روحانی، ماورائی یا خالص ذاتی تصور غلط ہے۔ اس لئے شعر و ادب میں موضوع فارم اور حُسن کے جو معیار بنتے ہیں وہ سماجی خیالات و تصورات سے بنتے ہیں۔

مادی بنیادوں پر انسانی سماج کی تصویر پیش کرتے ہوئے "مارکس" کہتا ہے کہ دُنیا کی تاریخ اقتصادی رشتوں کی کشمکش کا نام ہے۔ تقسیم کار کی بنیاد پر مختلف طبقے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے جاگیردار اور کسان، سرمایہ دار اور مزدور .... ان طبقوں کے مفاد میں تضاد ہوتا ہے۔ بدیں وجہ طبقاتی کشمکش جاری رہتی ہے۔ طاقتور طبقہ کمزور طبقہ کو غلام بنائے رکھتا ہے۔ مارکسزم کے مطابق انسانی سماج کی بہتری غیر طبقاتی سماج میں ہے اور اس سماج کے قیام کے لئے مارکس، پرولتاری یعنی محنت کش طبقہ کو صحیح آلۂ کار بتاتا ہے اور اس کی تنظیم پر زور دیتا ہے۔

مارکسی نظریۂ ادب و فن میں اشاریت اور ابہام کا شدید مخالف ہے، کیونکہ سماجی مقاصد ذاتی استعاروں اور کنایوں سے حاصل نہیں ہوسکتے۔ اس کے لئے عام فہم زبان اور واضح بیان ہونا چاہئے۔

اُردو میں آزاد نظم کا آغاز فرائیڈ کی تحلیل نفسی اور مارکس کے مادی جدلیاتی نظریہ سے اُردو کے شعراء بیسویں صدی کے آغاز میں پہلے پہل متعارف ہوتے ہیں۔ ان نظریوں کے زیر اثر مشاہدہ، تحقیق، تحلیل، تجزیہ، تنقید، تجربہ اور سعی کا رجحان بڑھتا ہے۔ مغربی جدید شاعری کی رہنمائی میں اُردو میں نئی ادبی اور فنی تحریکوں کا آغاز ہوتا ہے۔ نظم معریٰ کو نئے سرے سے اپنایا جاتا ہے۔ آزاد نظم کی تحریک شروع ہوتی ہے۔ آغاز پنجاب کے شعرا کرتے ہیں۔ یو۔پی (جو کہ اُردو زبان و شعر و ادب کا گھر ہے) کے شاعر پہلے پہل اس جانب رُخ نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ زبان ہونے کی وجہ سے یو۔پی والے اپنے شعر و ادب کی روایات کو نہایت درجہ عزیز رکھتے ہیں اور عام طور پر روایتی اصنافِ سخن کے دائرے سے باہر نہیں نکلتے، اُن کی نکالی ہوئی راہ وقت کے لحاظ سے شاعری کے تمام تقاضوں کو پورا کرتی ہے یا نہیں، یہ دوسرا سوال ہے۔ البتہ جہاں تک مواد کے بارے دل و ذہن کو ہلکا کرنے کا سوال ہے یو۔پی کے شاعر غزلیہ نظمیں لکھ کر ذرا آسودگی حاصل کرلیتے ہیں۔ برعکس اس کے پنجاب کے لوگ اکتساب کرتے ہیں۔ اکتسابی زبان میں چاہے کتنی ہی مہارت کیوں نہ حاصل ہو، پھر بھی دقتیں پیش آتی ہیں۔ اس لحاظ سے عہد حاضر میں آزادیِ اظہار کے وسایل کی تلاش میں پنجاب کے شعراء کا نئے تجربوں میں پہل کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں۔ آزاد نظم کے پیش رو تصدق حسین خالد، ن۔م راشد، میراجی اور ڈاکٹر محمد دین تاثیر حلقۂ شعر و ادب (پنجاب) سے تعلق رکھتے ہیں۔

اُردو میں سب سے پہلے آزاد نظم کس نے لکھی ؟ دو شاعر پہل کے دعویدار ہیں - ایک تصدق حسین خالد اور دوسرے ن۔م راشد، جیسا کہ دونوں کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے -

انھوں نے نظریاتی اور عملی طور پر باقاعدہ آزاد نظم کو اُردو میں رائج کرنے کی کوشش کی ہے - راشد کے ساتھ میراجی آزاد نظم کے دوسرے بڑے نمایندہ ہیں - میراجی مغرب کی اشاریت کی تحریکوں سے بہت متاثر رہے ہیں -

رُجحانِ عام

۱۹۳۶ء سے ہمارے یہاں ترقی پسند تحریک کا آغاز ہوتا ہے - ۱۹۳۵ء میں لندن میں مقیم ہندوستانی ادیبوں اور طالبعلموں نے انجمن ترقی پسند مصنفین کی بنیاد ڈالی - اپریل ۱۹۳۶ء انجمن کی پہلی کانفرنس لکھنؤ میں منشی پریم چند کے زیر صدارت منعقد ہوئی - اس کانفرنس میں ترقی پسند تحریک کا سنگِ بنیاد رکھا گیا - اس تحریک کے ذریعہ مارکسی نظریہ ادب و فن کے پرچار اور آزاد نظم کا رجحان عام ہوگیا - سردار جعفری ترقی پسند شاعری کے بڑے علمبرداروں میں ہیں - ن - م راشد، تصدق حسین خالد، میراجی، ڈاکٹر تاثیر اور سردار جعفری کے علاوہ مختار صدیقی، ڈاکٹر منیب الرحمٰن، علی جواد زیدی، ڈاکٹر مسعود حسین، ابن انشا، مخدوم محی الدین، ساحر لدھیانوی، خلیل الرحمٰن اعظمی، فکر تونسوی، سلام مچھلی شہری، کمال احمد صدیقی، یوسف ظفر، قیوم نظر، ضیا جالندھری، مخمور جالندھری احمد ندیم قاسمی، رضی ترمذی، ظہیر کاشمیری، بلراج کومل اور جعفر طاہر کے علاوہ بعض اور شاعروں نے بھی آزاد نظمیں لکھی ہیں - فیض احمد فیض اور اختر الایمان کی زیادہ تر نظمیں معرّیٰ ہیں - جدید دور میں کئی شاعروں نے معرّیٰ نظمیں لکھی ہیں - لیکن نظم معرّیٰ میں بحر یا مساوی وزن کی پابندی برقرار رہتی ہے - اس لئے نظم معرّیٰ کو آزاد نظم سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے - فیض اور اختر الایمان نے کبھی کبھار آزاد نظم بھی لکھی ہے - لیکن انھیں آزاد نظم کی نمایندگی حاصل نہیں اور نہ ہی اُن کی آزاد نظمیں نمایندہ حیثیت رکھتی ہیں - البتہ نظم معرّیٰ میں دونوں کے انفرادی اسلوب سے انکار نہیں - نظم معرّیٰ کا فکری اور فنی تجزیہ میرے موضوع میں شامل نہیں - اس لئے میں فیض اور اختر الایمان کا ذکر درمیان میں نہیں لاؤں گا -

اس پس منظر کے پیش نظر یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اُردو میں آزاد نظم کی تحریک محض جدت طرازی اور محض انگریزی شاعری کی نقل نہیں - بلکہ اس تحریک کے پیچھے خاص ادبی مقصد کام کرتا ہے اور وہ مقصد ہے جدید احساسات، جذبات، خیالات اور موضوعات کے بھرپور اور آزاد اظہار و ابلاغ کا -

---

ادارۂ فروغ اُردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور اس کے خصوصی سالنامے

آپ ہم سے حاصل کرسکتے ہیں - آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا سالنامے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیج دیجئے، پندرہ دن کے اندر آپ کو ذریعہ رجسٹری بک پیکٹ (وی پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جاسکتیں)، آرڈر دس روپے سے کم کا نہ ہو اور محصول ڈاک بحساب ۵ فیصدی روانہ کیا جائے -

منیجر نگار لکھنؤ

تاریخی و ادبی کتابیں

- یدِ بیضا - سید عابد علی کے دلنشین ڈراموں کا مجموعہ ... ۔۔۔
- سیاستِ الٰہیہ - امام ابن تیمیہ کی تصنیف کا ترجمہ ... ۔۔۔
- ہماری داستانیں - ہماری قدیم داستانوں کی داستان ... ۔۔۔
- نقوش لطیف ... مرتبہ احمد ندیم قاسمی ... ۔۔۔
- مضامین جمال الدین افغانی ... ۔۔۔
- انتقاد ... سید عابد علی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ... ۔۔۔
- پانچ ناولٹ ... مرتبہ وقار عظیم - اس مجموعہ میں منٹو، شوکت تھانوی، اشفاق احمد، اے حمید اور

- انتخاب رحسین کے بہترین ناولٹ ہیں ... ۔۔۔
- تذکرہ شعرائے متغزلین - شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی ... ۔۔۔
- امراؤ جان ادا ... ۔۔۔

تصانیف شوکت تھانوی

- مولانا ... ۔۔۔
- غزالہ ... ۔۔۔
- خدانخواستہ ... ۔۔۔
- سودیشی ریل ... ۔۔۔
- کتیا ... ۔۔۔
- سانچ کو آنچ ... ۔۔۔
- کارٹون بے قاعدہ ... ۔۔۔
- بار خاطر ... ۔۔۔
- بقراط ... ۔۔۔
- جوڑ توڑ ... ۔۔۔

- مضامین شوکت ... ۔۔۔
- قاضی جی ۳ حصے ... فی حصہ ... ۔۔۔
- غالب کے ڈرامے ... ۔۔۔
- وغیرہ وغیرہ

نقوش کے چند خصوصی نمبر

- افسانہ نمبر - مجلد ... ۔۔۔
- شخصیات نمبر - نمبر ۲ ... ۔۔۔
- منٹو نمبر ... ۔۔۔
- مکاتیب نمبر ... ۔۔۔

بعض آیاتِ قرآنی کی تصریح

(اڈیٹر)

(۱) "اللہ الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن لتعلموا ان اللہ علی کل شیئ قدیر وان اللہ قد احاط بکل شیئ علما" (سورۂ طلاق - آیت ۱۲)

(اللہ وہ ہے جس نے پیدا کئے سات آسمان اور زمینیں بھی اتنی ہی اللہ کا حکم ان میں نازل ہوتا رہتا ہے تاکہ تم جان سکو کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور یہ کہ اللہ کا علم ہر چیز کو محیط ہے)

اس پر اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ کلام مجید میں آسمان و زمین کی تعداد سات بتائی گئی ہے حالانکہ آسمان کا وجود فی الخارج نہیں ہے اسی طرح زمین صرف ایک ہے اور اگر سات زمینوں سے اس کے طبقے مراد ہوں تو بھی یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ اُس کے طبقات خدا جانے کتنے ہیں — کلام مجید میں آسمان یا سماء و سموات کا ذکر بہت جگہ آیا ہے اور اُن پر غور کیا جائے تو آسانی سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ قرآن میں جو مفہوم آسمان کا بتایا گیا ہے وہ کسی طرح موجودہ نظریہ کے منافی نہیں ہے۔

عربی زبان میں لفظ سماء آسمان کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ نہیں ہے بلکہ ہر اُس منظر کے لئے استعمال ہوتا ہے جو بلند نظر آئے۔ چنانچہ کلام مجید میں کہیں لفظ سماء بول کر صرف بادل مراد لئے گئے ہیں جیسے "کصیب من السماء" یا "انزل من السماء ماءً" ہیں اور کہیں صرف فضائے بسیط مقصود ہے جیسے "ثم استوی الی السماء وہی دخان"

اس لئے بحث طلب امر یہ ہے کہ اگر سماء یا سماوات سے مراد صرف فضائے بلند ہے تو سورۂ طلاق میں سبع سموات کا کیا مطلب ہو سکتا ہے عربی زبان میں الفاظ سبع (سات) سبعین (ستر) اور سبع مائۃ (سات سو) جس طرح محدود عدد کے اظہار کے لئے آتے ہیں اسی طرح بعض جگہ اُن سے صرف اظہار کثرت مراد ہوتا ہے، یعنی سات، ستر وغیرہ بول کے صرف کثرت کا مفہوم ظاہر کرتا ہوتا ہے۔ سورۂ برأت میں ارشاد ہوتا ہے:-

"ان تستغفر لہم سبعین مرۃ فلن یغفر اللہ لہم" (اگر تم ان کے لئے ستر مرتبہ مغفرت طلب کرو گے تو خدا اُنھیں معاف نہ کرے گا)

ظاہر ہے کہ یہاں ستر سے مراد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ تم کتنی ہی مرتبہ طلب مغفرت کرو لیکن اللہ معاف نہ کرے گا، کیونکہ اگر یہاں عدد معین مراد ہوگا تو یہ معنی ہوں گے کہ اگر ستر مرتبہ کے بعد اکہترویں مرتبہ مغفرت طلب کی گئی تو اللہ معاف کر دے گا، جو بالکل لغو و مہمل بات ہے۔

الغرض اول تو سورۂ طلاق کی اس آیت میں سبع کے معنی سات کے نہیں ہیں، بلکہ محض کثرت کے اظہار کے لئے آیا ہے اور اس بنا پر یہ معنی ہوں گے کہ ہم نے بہت سے آسمان بنائے اور بہت زمینیں پیدا کیں، اس لئے اب تحقیق طلب صرف سموات اور ارض کا مفہوم رہ جاتا ہے سو اس کے متعلق جس وقت کلام مجید کی آیات پر غور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح سماء بادل اور بلندی کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اسی طرح مدار کے معنی میں بھی آیا ہے (مدار سے مراد وہ خط ہے جس پر ایک ستارہ گردش کرتا ہے اور جسے انگریزی میں ORBIT کہتے ہیں) چنانچہ ایک جگہ نہایت صاف صاف بجائے سموات کے لفظ طرائق (راستے) استعمال کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو سورۂ مومنون آیت ۱۷، (ولقد خلقنا فوقکم سبع طرائق) یعنی بنائے ہم نے تمہارے اوپر فضا میں بہت سے راستے یا مدار جن پر سیارے گردش کرتے ہیں — تفسیر کبیر میں بھی لفظ سماء کی تحقیق اس طرح کی گئی ہے:-

المراد من السماء ہو الاجرام العلویۃ او جہات العلو" یعنی سماء سے مراد اجرام علوی (کواکب و سیار) ہیں یا اُن کی بلند سمتیں

سورۂ الذاریات میں ارشاد ہوتا ہے :- " والسماء ذات الحبک " حُبُکْ جمع ہے حبیکہ کی اور حبیکہ کہتے ہیں راستہ کو، اس لئے یہاں سماء سے مراد ہوئی وہ فضا جس میں سیاروں کے راستے یا مدار واقع ہوئے ہیں۔

اب رہ گیا یہ امر کہ اگر سورۂ طلاق کی اس آیت میں سمٰوات سے سیاروں کے مدار مراد ہیں تو اس کا کیا مطلب ہوگا کہ زمینیں بھی اتنی ہی پیدا کی گئیں، سو امام راغب نے اس کا بہترین فیصلہ کیا ہے کہ " ہر سماء ایک فلک ہے اپنے تحت کے لحاظ سے اور زمین ہے اپنے فوق کے لحاظ سے " یعنی ہر سیارہ جس طرح نیچے واقع ہونے والے سیارہ کے لحاظ سے فلک کا حکم رکھتا ہے اسی طرح وہ اپنے سے بلند واقع ہونے والے سیارے کے لحاظ سے زمین کا حکم رکھتا ہے اور اس لئے خدا کا یہ ارشاد کہ جتنے ہم نے افلاک بنائے اتنی ہی زمینیں پیدا کیں بالکل حقیقت کے موافق ہے۔

اگر سبع کے معنی یہاں سات کے لئے جائیں تو بھی نادرست نہیں کیونکہ سبع سیارہ کا علم اُس وقت بھی لوگوں کو تھا اور اس لحاظ سے سورۂ طلاق کی یہ آیت گویا اُس وقت کے دریافت شدہ نظامِ شمسی سے بحث کرتی ہے۔

(۲) " والقیٰ فی الارض رواسی ان تمید بکم " ــــ اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ خدا نے زمین میں پہاڑ پیدا کر دئے تاکہ وہ جنبش میں نہ آئے اور تم اس پر آباد ہو سکو - اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ زمین پہلے بالکل اہتزاز و اضطراب کی حالت میں تھی اور اس قابل نہ رہے کہ انسان اس پر آباد ہو سکتا، لیکن جب رفتہ رفتہ اس میں انجمادی کیفیت پیدا ہوتی گئی - یہاں تک کہ اُس کی جھریاں منجمد ہو کر پہاڑ بن گئیں تو وہ انسانی آبادی کے قابل بن گئی۔

" القیٰ فی الارض رواسی " سے مقصود صرف یہی ظاہر کرنا ہے کہ زمین کی مضطرب حالت کو دور کیا گیا، یہاں تک کہ اس میں پہاڑ پیدا ہو گئے اور ان تمید بکم سے مراد یہ ہے کہ زمین انسانی آبادی کے قابل بن گئی - ان آیات کا یہ مفہوم قرار دینا کہ " خدا نے پہاڑ اس لئے بنائے کہ زمین جنبش نہ کر سکے " صحیح نہیں۔

(۳) " ولقد جعلنا فی السماء بروجا و زینٰھا للناظرین و حفظنٰھا من کل شیطان رجیم - الا من استرق السمع فاتبعہ شہاب مبین "

(ہم نے آسمان میں بروج بنائے اور انھیں دیکھنے والوں کے لئے زینت دی اور شیطان رجیم سے ان کو محفوظ رکھا سوا اس کے جس نے چوری چھپے کچھ سُن لیا)۔ بعض مفسرین نے احادیث موضوعہ سے استناد کرکے یہ قصہ گھڑ لیا کہ جب شیاطین آسمان کی طرف جاتے ہیں تو فرشتے آتشیں گرز مار مار کر بھگا دیتے ہیں، حالانکہ ان آیات میں اُن کاہنوں کی تکذیب کی گئی ہے جو رسول اللہ کے مبعوث ہونے سے قبل طرح طرح کی پیشین گوئیاں کرکے لوگوں کو ڈراتے رہتے تھے۔ وہ مدعی تھے کہ اُن کے موکل یا جن آسمان کی باتیں سُن سُن کر انھیں بتاتے ہیں اور سیاروں کی حرکت اور بروج کے مطالعہ سے سعد و نحس کا علم انھیں ہو جاتا ہے۔ یہاں بروج سے مراد قلعے نہیں ہیں بلکہ علم ہیئت کے برج مراد ہیں اور شیطان رجیم سے کاہن مراد ہیں، لفظ رجیم نہایت لطیف اشارہ ہے اُن کی جھوٹی پیشین گوئی کی طرف (عربی میں پیشین گوئی کو رجم بالغیب بھی کہتے ہیں) سورہ ملک کی اس آیت سے اور زیادہ تصدیق ہوتی ہے :- " ولقد زینا السماء الدنیا بمصابیح وجعلنٰھا رجوما للشیاطین "

اس آیت میں نمایاں طور پر کاہنوں کو شیاطین اور اُن کی پیشین گوئی کو رجم بالغیب کہا گیا ہے۔

استراق السمع سے مراد کاہنوں کی وہ بعض باتیں ہیں جو علم ہیئت کے رد سے (مثلاً کسوف و خسوف کی پیشین گوئیاں) صحیح اترتی تھیں اور شہاب مبین سے مدعا واقعی انگارہ یا ٹوٹنے والا ستارہ نہیں ہے بلکہ مجازاً بمعنی خسران و ناکامی، تباہی و بربادی استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اُس وقت لوگوں کا یہی عقیدہ تھا کہ جب ستارے ٹوٹتے ہیں تو ضرور کوئی آفت آتی ہے۔

اب ان آیات کا مفہوم یہ ہوا کہ آسمان میں جو بروج ہیں، اُن کے متعلق کاہنوں کا یہ کہنا کہ اُن پر اُنھیں اقتدار حاصل ہے بالکل غلط ہے اور خدا نے اُن کو رجم بالغیب کرنے والے اور محض ظن و گمان پر پیشین گوئیاں کرنے والے کاہنوں کی دسترس سے محفوظ رکھا ہے اور اگر کبھی کبھی کوئی پیشین گوئی اُن کی (مثلاً کسوف یا خسوف وغیرہ کے متعلق) صحیح ہو جاتی ہے تو اس پر قیاس کرکے اور باتوں پر بھروسہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ

وہ تو ایسی ہیں جن کو شہابِ مبین نے باطل کر دیا ہے، شہابِ مبین سے مراد یہاں اسلام و قرآن ہے نہ کہ ٹوٹنے والا ستارہ۔ چونکہ یہاں ذکر بروج وغیرہ کا تھا اس لئے اُسے شہابِ مبین کہا گیا جو اسلوبِ بیان کی پاکیزگی کو ظاہر کرتا ہے اور جس سے اُن کے اس اعتقاد کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ ستاروں کے ٹوٹنے کو وہ بربادی کی علامت سمجھتے تھے۔

(۴) "کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل"

(کھاؤ پیو یہاں تک کہ صبح کا سفید خط، سیاہ خط سے ظاہر ہونے لگے، پھر روزہ کو رات تک پورا کرو)۔ خیط سے مراد یہاں ڈورا نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے۔

عربی میں خیطِ ابیض صبحِ صادق کو کہتے ہیں اور خیطِ اسود صبحِ کاذب کو اس لئے حکم یہ ہوا کہ صبحِ صادق سے روزہ شروع کرو اور رات تک جاری رکھو۔ لفظ "الی اللیل" کا ترجمہ رات تک صحیح ہے لیکن اس سلسلہ میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ رات تک سے کیا مراد ہے۔ اس باب میں بعض کا خیال ہے کہ الی اللیل سے مراد یہ ہے کہ رات شروع ہو جانے کے بعد تک روزہ رکھو (اور اس کی پہچان انھوں نے یہ رکھی ہے کہ سفید و سیاہ ڈورے میں تمیز نہ ہو سکے۔ حالانکہ کافی رات گزر جانے کے بعد بھی سفید و سیاہ ڈورے الگ الگ پہچانے جا سکتے ہیں) بعض کے یہاں الی اللیل (رات تک) سے مراد ہے دن کا اختتام جب آفتاب ڈوب جائے کیونکہ یہی وقت رات کے شروع ہونے کا ہے۔

سنّیوں کے یہاں روزہ افطار کرنے میں عُجلت مسنون ہے اور وہ شاید اس لئے کہ غروبِ آفتاب کے بعد بھی اس کی روشنی ساڑھے آٹھ منٹ تک ہم کو نظر آتی رہتی ہے۔ اس سلسلہ میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شمالی ممالک میں جہاں کبھی دن بہت طویل ہوتے ہیں اور کبھی راتیں کیونکہ دن بھر کا روزہ رکھا جا سکتا ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ کلامِ مجید میں ایامِ صیام کے متعلق ایک اور صراحت موجود ہے:-

"کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ایاما معدودات"

"ایام معدودات" سے ظاہر ہوتا ہے کہ روزہ کی میعاد صرف محدود متعین دنوں تک محدود ہے اور وہ مہینہ سے متجاوز نہیں ہو سکتا پھر جن ممالک میں مہینوں آفتاب غروب نہیں ہوتا وہاں دن کا شمار طلوع و غروب کے حساب سے نہیں ہوتا، اور نہ اس حساب سے مہینہ متعین کیا جاتا ہے بلکہ اسی ایک طویل دن کے ٹکڑے کر کے متعدد شب و روز متعین کئے جاتے ہیں اس لئے ایسے ممالک میں روزہ کا حکم بھی اسی تعیین کے لحاظ سے ہوگا اور جس طرح تمام کاروبار میں عمل و راحت کی تفریق ہوگی اسی طرح روزہ کی بھی تعیین ہوگی۔

کلامِ پاک میں ایک اور آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سال وغیرہ کا حساب کرنے میں طلوعِ قمر کا لحاظ کیا جائے نہ کہ طلوعِ شمس کا، ارشاد ہوتا ہے:-

"ہو الذی جعل الشمس ضیاءً والقمر نوراً وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب"

اس میں قدرہ کی ضمیر قمر کی طرف راجع ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سالوں کا حساب چاند کی مقررہ منازل کے لحاظ سے کیا جائے گا نہ کہ آفتاب کے طلوع و غروب سے۔ اس لئے شمالی ممالک میں جہاں دن بہت طویل ہوتا ہے اگر چاند کے منازل سے حساب کیا جائے گا تو روزہ ویسا ہی آسان ہو جائے گا جیسا دوسرے ممالک میں۔

علاوہ اس کے "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے ممالک میں ایامِ صیام کی تعیین اسی انداز سے کی جائے گی جو معتدل ممالک میں رائج ہے۔

ایک مرتبہ رسول اللہ سے صحابہ نے دریافت کیا کہ:- "اے رسول اللہ ایسے ملکوں میں جہاں دن ایک ماہ یا اس سے زیادہ کا ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہوگا، آپ نے فرمایا کہ:- "اپنے دن کے لحاظ سے اس کی تقسیم کر لینی چاہئے"۔

علاّمہ جمیل مظہری

(مطالعہ)

(پروفیسر علی اکبر نقوی)

علاّمہ جمیل مظہری کیا ہیں :- کچھ بھی ہوں لیکن مریض اعصاب ضرور ہیں - ان کی پوری شخصیت کو ان کی اعصابی کمزوری نے اس طرح پیچیدہ بنا دیا ہے کہ اُن کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے اور سمجھا سکتا ہے جو خود بھی ان کی طرح اعصاب کا مریض ہو مجھے اُن پر لکھنے کی جرأت اس لئے ہوئی کہ میں بھی انھیں کی طرح ایک مریض ہوں -

جمیل مظہری کو وقتاً فوقتاً لوگ دلچسپی کی نظروں سے بھی دیکھتے رہے - لوگوں نے ان کی قدر و منزلت بھی کی ہے ، مگر انھیں لوگوں نے علامہ کو حقیر بھی سمجھا ہے اور یہ اس وقت ہوا ہے جبکہ علامہ اپنے اختلاجی دورہ میں مبتلا ہو کر ان لوگوں کے لئے ایک مضحکہ خیز حقیقت بن گئے ہیں انھیں لوگوں نے علامہ کی دماغی عظمت کا اقرار بھی کیا ہے اور علامہ نے ان لوگوں کو صرف احساس کمتری ہی نہیں بلکہ اپنے مقابلہ میں احساس برتری کا بھی احساس دیا ہے - میں چاہتا ہوں کہ پڑھنے والوں کے ذہن کے سامنے اس قسم کا کوئی خاکہ پیش نہ کروں - میں علامہ کی طرح ایک مریض ہوں اس لئے مجھے کبھی ایسا موقعہ ہاتھ نہیں آیا ہے کہ ایک صحتمند انسان کی طرح علامہ کی کمزوریوں پر مسکرا سکوں - ہاں ! اگر علامہ کے مقابلہ میں مجھے بھی کسی چیز پر ناز ہے تو وہ یہ ہے کہ میرا مرض ابھی جوانی کی اولین منزلیں طے کر رہا ہے - اس میں وہ حُسن ، بانکپن اور شوخی ہے جو علامہ کے مرض کا بڑھاپا نہیں پا سکتا ہے - اور یہی وہ ناز ہے جس نے مجھے گستاخی کا یہ موقع دیا ہے کہ علامہ کی شخصیت کے متعلق کچھ لکھوں -

اس سلسلہ میں دو سوالات بہت اہم ہیں - علامہ کون ہیں ؟ اور کیا ہیں ؟ پہلے سوال کے سلسلے میں اُن کی سماجی شخصیت بہت دلچسپ ہے - میرے کئی ایک شفیق بزرگ اپنے رفیقوں کے لئے ایک جاں نثار دوست ، دوسروں کے لئے ایک مخلص مددگار اور بھولے بھالے آدمی ہیں مگر میں جمیل مظہری کو صرف ایک کردار کی حیثیت سے پیش کرنا نہیں چاہتا ہوں ، میری نظر میں وہ زندگی کی داستان میں ہیرو کا کردار نہیں ادا کرتے ہیں - خود انھوں نے کہا ہے ؎

مسافروں میں ہو تذکرہ کیا جمیل اپنی سبک روی کا
نہ ہم نے رستے میں گرد اُڑائی نہ کوئی نقشِ قدم بنایا

مگر کیا یہ دعویٰ سچ ہے ؟ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے رستہ میں گرد تو نہیں اُڑائی مگر ڈھونڈنے والوں کے لئے نقشِ قدم ضرور بنایا - اس شعر کے سلسلہ میں کوئی جواب دینا اس سوال کا جواب ہوگا کہ جمیل مظہری کیا ہیں ؟ جمیل مظہری کی شخصیت اتنی سہل ہے کہ وہ غزل کے اس شعر میں بھی سما گئی ہے اور اتنی وسیع بھی جو کہ "فسانۂ آدم" میں آدم سے لے کر خدا کی خدائی تک پر چھائی ہوئی ہے - اگر آپ اس شعر کو غور سے پڑھیں تو آپ کو تین باتوں کا احساس ہوگا - جمیل مظہری کو اپنی سبک روی کا احساس ہے ، جمیل مظہری کو گرد نہ اُڑانے پر قدرے اطمینان ہے اور جمیل مظہری کو "نقش قدم" نہ چھوڑنے کا افسوس ہے - اُن کی تمنائیں اس شعر میں صرف سبک روی کو تسلیم کرنے کی صورت میں پیش کی گئی ہیں - مگر اس اقرار میں ایک حُسن ہے اور یہی ان کی شاعری کا حُسن ہے -

میں جمیل مظہری کی تاریخ مرتب کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا ہوں اور نہ ہی اس سے بحث کروں گا کہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے جمیل مظہری کی شخصیت کا کیا مطلب ہے کیونکہ آج کل کے زمانہ میں اس قسم کی گفتگو فیشن کے خلاف سمجھی جاتی ہے ، مجھے ان کا نیوڈ (NUDE) بھی نہیں پیش کرنا ہے کیونکہ ان کا لباس بھی ان کی شخصیت کے اعتبار سے دلچسپی سے خالی نہیں ہے اس کے علاوہ وہ چونکہ

نزلہ کے مریض بھی ہیں اس لئے سردی ہو یا گرمی وہ ہمیشہ ضرورت سے زیادہ کپڑوں سے اپنے جسم کو چھپائے رہتے ہیں ان کو اپنی ستر پوشی عزیز ہے ہو سکتا ہے کہ آپ کو ان کا لباس پسند نہ آئے اور میں بھی آپ کو یقین دلا سکتا ہوں کہ اس معاملہ میں جمیل مظہری صفائی و نفاست سے بالکل بے نیاز ہیں۔

جمیل مظہری کی درویش صفتی اب تک خاص سے عام ہو چکی ہے۔ لوگوں کو انھیں خراج تحسین کسی نہ کسی صورت میں دینا ہی تھا مگر اس کے باوجود آج تک لوگ ان کی گمنامی کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ کیا وجہ ہے کہ اتنا پختہ کار شاعر گمنام رہنا پسند کرتا ہے کیا اُسے اپنے اوپر بھروسہ نہیں ہے لوگ سمجھیں گے کہ شاید احساس کمتری نے اُسے دبا رکھا ہے مگر حقیقتاً یہ وجہ نہیں ہے۔ جمیل مظہری کو جس چیز نے گمنام رہنے پر مجبور کیا وہ ان کا احساس کمتری نہیں ہے بلکہ ان کی خودی ہے۔ کسی کی خودی ایک پہاڑ کی طرح سر اُٹھانا چاہتی ہے مگر کسی کی خودی سمندر کی اتھاہ گہرائی کی طرح زمین میں دبی رہتی ہے اس لئے اس گہرائی کو ناپنے کے لئے آپ کو جمیل مظہری کو میری مریض نظروں سے دیکھنا ہوگا۔

جمیل مظہری کی شایع شدہ کتاب "نقش جمیل" ہی کو پڑھ کر آپ کو اس اتھاہ گہرائی کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔ جمیل مظہری کو زندگی کے تجربوں نے یہ سکھایا کہ ان کی شکایتیں نہ تو دنیا سے تھیں اور نہ ہی دُنیا والوں سے، وہ دنیا والے تھے مگر ان کا بلا واسطہ مقابلہ اللہ سے تھا ان کی نظر میں سب سے بڑا مجرم خدا تھا وہ دنیا کو چھوڑ کر ایک ایسے دشت میں نکل آئے جہاں صرف اُن کی آواز گونج رہی تھی اور پس منظر میں خدا کی لازوال طاقتوں کا احساس تھا ان کو دنیا سے کچھ شکایت نہیں تھی پھر وہ دنیا کو کیوں خطاب کرتے ان کا خطاب تو اللہ سے تھا۔ مگر جب جمیل مظہری اللہ سے نبرد آزما ہو کر اور شکست خوردہ تھکن سے چور چور دنیا کی طرف پلٹے تو انھوں نے محسوس کیا کہ دُنیا کے بھی کچھ تقاضے ہیں جن کو پورا کرنے کے لئے اُن میں اب سکت نہیں رہی۔ اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دنیا میں گمنامی کو راہ دی اور جسے لوگ ان کے احساس کمتری سے منسوب کرتے ہیں۔

جمیل مظہری کو ایک عملی انسان کی حیثیت سے اپنی سماجی زندگی میں ہمیشہ مجبوریوں کا احساس رہا ہے وہ ایک کامیاب انسان نہیں بن سکے۔ انھوں نے دُنیا کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کی مگر ان کو اس کا سلیقہ کبھی نہیں آیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس دُنیا سے انھیں کوئی شکایت نہیں تھی اسی نے ان کو چرکے دئے اور ناامیدی کے داغوں سے ان کی زندگی کو ایک لالہ زار بنا دیا۔ اُن کو ان مجبوریوں اور ناکامیوں کا اس شدت سے احساس ہوا کہ اُن کے اعصاب نے بھی ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ یہی جمیل مظہری کی سب سے بڑی ٹریجڈی ہے۔ ایک طرف تو وہ ایسا انسان ہے جو مشیت ایزدی کے راز کو اپنے دماغ کے سامنے ایک ناتجربہ کار حکمراں کا مرقع تسلیم کرتا ہے اُس کا دماغ خدا سے پکار پکار کر کہتا ہے کہ تو نے مجھے انسان بنایا مگر میں نے جب چاہا اور جس طرح چاہا تیری صورت تخلیق کی۔ مگر پھر یہی انسان تھک کر خدا کے سامنے سر ٹیک دیتا ہے کیونکہ خدا کو اس کے جسم پر پورا پورا اختیار ہے۔ خدا کو انسان کے دماغ پر قدرت نہیں حاصل ہے مگر جسم پر ہے کیونکہ اس کے ہاتھ میں موت کا بھیانک حربہ ہے۔ یہی انسان جب نڈھال ہو کر دنیا کی طرف لوٹتا تو اُسے ناامیدی کا سامنا کرنا پڑتا۔ اللہ سے گستاخی کرنے والا شخص دُنیا والوں کی دلجوئی کرنے کا سلیقہ بھول گیا۔

جمیل مظہری کے ایام جوانی کے متعلق مجھے صرف اتنا معلوم ہے کہ انھوں نے ایک محبوبہ کو چنا تھا جو ان کے خیال میں ان کی محبت کی متحمل ہو سکتی تھی۔ مگر آپ کو ان کی رومانی غزلیں اور نظمیں پڑھ کر تعجب ہوگا کہ ان کی محبوبہ ان کی محبت سے برابر باخبر رہی اور اگر باخبر بھی رہی تو نتیجہ ناکامی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ علامہ نے اس ناکامی کی وجہیں بھی بتائی ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کی محبوبہ کو ان کی محبت کا کبھی علم نہیں رہا۔ کیونکہ جمیل مظہری کو محبت کرنے کا سلیقہ کبھی نہیں آیا اور اس کی وجہ؟ بقول ان کے عشق کے سلسلہ میں ان کو یہ بات کبھی گوارا نہیں ہوئی کہ حصول مقصد کے لئے کوشش اور وقت صرف ہو کیونکہ ؎

جو تن آسانی سے سجدہ نہ کرے حق کو وہ سر زحمت شوق کرے پائے بتاں تک پہونچے

آپ نے دیکھا ان کی خودی کی اتھاہ گہرائی کو بقول جمیل مظہری ؏ بنشیں اگر او خداست خود می آید --- کی منزل ہے۔ مگر اس خودی کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ جمیل مظہری کی جوانی ایک عورت کی محبت کو نہ پا سکی۔ انھوں نے حُسن و عشق کی دُنیا سے کنارہ کشی تو نہ کی اور چونکہ تناسخ کے قایل تھے اس لئے ان کو برابر ایک ایسی آئیڈیل محبوبہ کی تلاش رہی جو ان کی پچھلی زندگی میں ان سے بچھڑ گئی تھی۔

انھوں نے "شکست و فتح" میں ایک ایسی ہی محبوبہ کی تصویر کشی کی ہے۔ وہ اسی دُنیا میں اُن سے بچھڑ جاتی ہے کسی دوسرے کو سونپے جانے سے پہلے وہ ایک حسین محبوبہ ہے جس کے دماغ اور روح کے سوتے ابھی سوئے پڑے ہیں مگر شادی ہو جانے کے بعد سے یہی سوتے جاگ اُٹھتے ہیں اور یہی امکان کے فاصلے کو اور بڑھاتے جاتے ہیں۔ صحیح معنوں میں جمیل مظہری کو ایک ایسے عورت کی ضرورت تھی جو حضرت آدم کی طرح خود ان کی پسلی کی ہڈی سے کاٹ کر بنائی گئی ہو اور جس کی تخلیق پر خود جمیل مظہری کو قدرت حاصل ہو مگر چونکہ وہ خدا نہیں تھے اس لئے اپنی زندگی کو اس نمونہ سے نہ سنوار سکے مگر ادبی حیثیت سے وہ "شکست و فتح" کی ہیروئن بنکر منظرِ عام پر آئی مگر اس محبوبہ کی بھی ساری صفات جمیل مظہری کے لئے ایک منفی تشفی کا باعث بنی رہیں کیونکہ اس کی دماغی صلاحیت اور روحانی جلا کا نتیجہ کیا تھا؟ خود اپنے عاشق سے زیادہ سے فاصلہ۔ ادبی خیال سے افسوس ہے کہ یہ ناولٹ مکمل نہیں ہو سکا مگر نفسیاتی لحاظ سے اس کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ اس اعتبار سے یہ ناولٹ بالکل مکمل ہے اس میں جمیل مظہری نے اس بات کا کنایۃً اعتراف کیا ہے کہ اس زندگی میں بھی ایسی آئیڈیل محبوبہ کا ملنا ممکن نہیں ہے۔

مگر ایک رفیقِ زندگی کی تلاش برابر ان کی بے چینی کا باعث رہی ہے انھیں ایک ایسے ساتھی کی برابر تلاش رہی ہے جو ان کی زندگی کے ہر گوشے کو پُر کر سکے۔ مگر وہ ان کو نہ مل سکی، نتیجہ یہ ہوا کہ اس پیاس کی شدت کو انھوں نے دوستوں کی رفاقت سے بجھانا چاہا مگر اس سلسلہ میں جمیل مظہری کا گلہ ہے کہ ان کے دوست اُن سے اتنی محبت نہ کر سکے جتنی کہ وہ اُن سے برابر کرتے رہے ہیں وہ اپنے دوستوں کی طرف سے خود ہی معذرت پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دوستوں کی آسودہ زندگی میں میری ناآسودہ زندگی کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ مگر شاید جمیل مظہری کو یہ احساس نہیں ہے کہ ان کی محبت اور خلوص کا یہ اتھاہ سمندر جو ہر دوست کو اپنے آغوش میں ڈبو دینا چاہتا ہو ان دوستوں کے لئے کتنا بھیانک ہوگا۔ اور کوئی تعجب نہیں ہے کہ ان لوگوں نے اپنی خودی کو محفوظ اور اپنے غرور کو زندہ رکھنے کی غرض سے جمیل مظہری سے کنارہ کشی کی ہے۔ جمیل مظہری کی زندگی ہمیشہ پیار و محبت کی بھوکی رہی ہے وہ اپنی آئیڈیل محبوبہ نہیں پا سکے وہ دوستوں سے برگشتہ خاطر رہے اور پھر اُن سے ناامید ہو کر اُنھوں نے اپنے بھائی اور اپنی بہن اور ان کے بچوں سے محبت کا ناطہ جوڑا وہ ان بچوں کو اتنا مانتے ہیں کہ ان کو یہ بھی گوارا نہیں ہے کہ کوئی یہ کہے کہ وہ ان کی بہن اور بھائی کے بچے ہیں۔ ہر بچہ ان کو ابا پکارتا ہے۔ کیا جمیل مظہری اس سے مطمئن ہیں کہ ان بچوں کے لئے جن میں اب کئی ایک جوان اور ایک شادی شدہ بھی ہیں جمیل مظہری کو اتنی شدید محبت ہے کہ وہ اس کا کچھ بدل اُن سے نہیں مانگتے ہیں۔ اس محبت کی شدت میں اُنھوں نے اپنی زندگی کی تشنگی کو بھلا رکھا ہے۔ انھیں ایک گونہ اطمینان ہے اور اب ان کی زندگی کا یہی ایک مقصد رہ گیا ہے۔

جمیل مظہری کی سب سے بڑی کمزوری یہ رہی ہے کہ اُنھوں نے کبھی اپنی ناکامیوں کو قبول نہیں کیا ہے بلکہ ان کے لئے ہمیشہ معاوضہ ڈھونڈھتے رہے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اپنی ساری دماغی قوت کے باوجود وہ ہمیشہ دُنیا اور اس کے دھندوں سے مغلوب ہوتے رہے ہیں اور یہی ان کی اعصابی مرض کی سب سے بڑی وجہ ہے چونکہ انھیں دُنیا میں اپنی ناکامیوں کے لئے ہمیشہ معاوضہ کی ضرورت رہی ہے اس وجہ سے وہ اللہ کی رحمتوں سے شاکی بھی رہتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اُس کی رحمتوں سے کبھی ناامید بھی نہیں ہوتے ان کو کبھی یہ تسلیم کرنے کی جرأت نہیں ہوئی کہ ان کی ذات بھی ایک ہے جس کا کوئی شریک نہیں ہو سکتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کو نہ تو کبھی دماغی آسودگی رہی اور نہ ہی جذباتی آسودگی انھوں نے مختلف چیزوں کا سہارا لینا چاہا۔ انھوں نے ہو سکتا ہے کہ کلا کے سامنے بھی سجدہ عقیدت پیش کرنے کا ارادہ کیا ہو مگر وہ یہ بھی نہیں کر سکے کیونکہ انھیں خود اپنے ادب کی اچھائیوں اور برائیوں کا برابر احساس

رہا۔ انھوں نے اپنے دوستوں کا سہارا پکڑنا چاہا مگر کامیاب نہیں ہوسکے۔ انھوں نے اپنے بچّوں کا سہارا لیا مگر اس سے ان کی تشنگی رفاقت دور نہیں ہوسکتی تھی۔ انھوں نے مختلف اوقات پر مختلف مذاہب وعقاید کا سہارا لیا مگر اس میں کبھی کامیاب نہ ہوئے کیونکہ دماغی اعتبار سے انھوں نے ان مذاہب اور عقاید کی اچھائیوں اور برائیوں کو بھی پہچاننے کی کوشش کی۔ جمیل مظہری کو ہمیشہ ایک ایسے سہارے کی ضرورت رہی ہے جس کی نوعیت ان کے خیال کے مطابق سوائے آئیڈیل کے اور کچھ نہیں ہوسکتی۔ جمیل مظہری آج تک اس بات کا فیصلہ نہیں کرسکے ہیں کہ دُنیا میں برائی کی کیا وجہ ہے۔ ان کا آئیڈیل پرست دماغ ہمیشہ اس بات کا پتہ لگانے کی کوشش کرتا رہا ہے کہ ان بُرائیوں کا بنانے والا کون ہے۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ جو قوت ان بُرائیوں کی خالق ہے وہ انسانی عدالت میں مجرم کے کٹہرے میں کھڑے کرنے کے قابل ہے۔ جمیل مظہری نے اللہ سے سوال کیا کہ تو نے دُنیا بنائی ہے تو پھر بُرائی بھی بنائی ہوگی۔ اللہ نے بُرائی کے بنانے سے انکار کیا اور جمیل مظہری نے بُرائی کے راز کو سمجھنے کے لئے ایک اور خالق ڈھونڈھ نکالا۔ جمیل مظہری کا اللہ سے ناطہ بہت ہی دلچسپ ہے میں اس پر مزید روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا۔ رُباعی

مت پوچھ جہاں میں کیا بنایا ہم نے یہ محشرِ فتنہ زا بنایا ہم نے
پیشانیوں میں ہوئے جو سجدے بے چین سجدوں کے لئے خدا بنایا ہم نے

پیشانیوں میں سجدے کیوں بے چین ہوئے اس کمزوری کا راز، ہم نے اپنی کمزوریوں سے مجبور ہوکر خدا کیوں بنایا یہ خدا کے وجود کا دعویٰ نہیں بلکہ انسانی مجبوریوں کا اعتراف ہے مگر جمیل مظہری آج تک اس انسانی کمزوری کا راز نہیں سمجھ سکے ہیں۔ آخر ایسی انسانی فطرت کا راز کیا ہے۔ اگر اللہ اس راز کو جانتا ہے اور پھر اپنے بندوں سے چھپائے ہوئے ہے تو وہ مجرم ہے۔ کیونکہ جمیل مظہری جانتے ہیں کہ مشیتِ ایزدی میں انسان اور اللہ دونوں کی سمجھ اور عقل کا ساتھ رہے اور اللہ کے اس فیض سے مالا مال ہوکر بندہ اسکو عبادت کا تحفہ عقیدتاً پیش کرے۔

جمیل مظہری کی نظر میں فطرت کا یہ راز اللہ کا جرم ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ انسان کا دماغ ہر عقیدۂ لانیحل کو سمجھ جائے اور اگر اللہ اس میں رکاوٹ ڈالتا ہے تو یہی ہوگا کہ انسان اپنی مجبوریوں سے تنگ آکر اس کی تخلیق کرے گا اسکے سامنے سر جھکائے گا اور جمیل مظہری کی نظر میں ایسا خدا ایک ظالم حکمراں سے کسی حالت میں بہتر نہیں۔ اور دوسرا نتیجہ یہ ہوگا کہ محبت کی عبادت کے بجائے انسان اس خدا کو اپنے گناہوں، اپنی برائیوں اور کمزوریوں کا خراج دیتا رہے گا۔

مذہب کہتا ہے کہ بُرائی انسان کا حصہ ہے اور ساری اچھائی خدا کا حصہ ہے۔ مگر جمیل مظہری اگر کہنا چاہتے تو کہہ سکتے تھے کہ فطرت کی ساری بُرائی خدا کا حصّہ ہے اور اچھائی انسانی حصہ ہے۔ انسان فطرتاً اچھا ہے مگر خدا اس کی مجبوریوں سے فایدہ اُٹھاتا ہے اور جو تحفہ اس کو ملتا ہے وہ انسانی بیچارگی کی کراہ ہے ؂

تھی وہ شاید اپنی ہی بے چارگی کی اک پکار جس کو اپنی سادہ لوحی سے خدا سمجھا تھا میں

جمیل مظہری اپنی کسی بھی دماغی دلیل کو اُس کے منطقی اختتام تک نہیں لے جاتے ہیں۔ اگر خدا ظالم ہے یا خدا نہیں ہے تو اس کو صاف صاف کہدینے میں کون سا اعتراض ہے مگر جمیل مظہری کو یہ گوارا نہیں ہے کیونکہ اُن کے دل میں ایک شک باقی رہ جاتا ہے کہ وہ شاید ایسا نہیں ہے۔ جمیل مظہری اس کو اپنی تشکیک سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیا یہ صحیح معنوں میں تشکیک ہے یا خود اعتمادی کی کمی۔ یوں تو کوئی بھی صحیح معنوں میں ایک مکمل متشکک نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ایسا کرنا خود اس کی اپنی ذات کی سب سے بڑی توہین ہے۔ اسے صحیح معنوں میں متشکک ہونے کے لئے خود اپنی ذات پر سے یقین اُٹھا لینا پڑے گا۔ اور اپنے وجود پر شک کرنے کا نفسیاتی نتیجہ بہت ہی مہلک ہوتا ہے۔ جمیل مظہری اس حد تک متشکک نہیں ہیں۔ ان کی تشکیک صرف وسیع الدماغی کا ایک نام ہے جو ہر شخص کو یہ اختیار دینا پسند کرتی ہے کہ وہ جمیل مظہری کے خیالات کو غلط بتا سکے وہ جس طرح دوسروں کا دل دکھانا پسند نہیں کرتے ہیں اُسی طرح دوسروں کے انسانی وقار کو قایم رکھنے کے لئے

ان کا یہ ایمان ہے کہ ہر شخص اپنے طور پر سچائی کا طالب ہے۔ جمیل مظہری "ہاں" اور "نہیں" دونوں کے قایل ہیں اور ان کے خیال میں یہ یک دوسرے کے لئے بعد ضدین کا درجہ نہیں رکھتے ہیں۔ خدا ہے اور نہیں بھی ہے۔ اگر ہے تو وہ کریم ہے رحیم ہے اور اگر وہ اسرائیلیوں کا خدا ہے تو وہ اسے ماننے سے انکار کرتے ہیں مگر بہر حال وہ ہے اور نہیں بھی ہے اور جمیل مظہری کا اس پر کامل یقین ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے اس سے جمیل مظہری کی بے اعتقادی کا اظہار نہیں ہوتا اور یہ شبہ بجا ہے کیونکہ "ہاں" کے لئے "نہیں" سے انکار کرنا ضروری ہے۔ اگر للہ ہے تو وہ رحیم ہے کریم ہے اور ناقابلِ قبول صفات پر اسکے نہیں ہونے کا تعین کرنا بے معنی ہے مگر جمیل مظہری کی شخصیت اتنی سہل منطق مرہونِ منت نہیں۔ وہ اسلام کے اسرائیلی خدا کی صفات سے انکار کر کے اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ اپنے اعزہ کے تحفظ لئے جو ہاتھ دعا کے لئے اٹھتا ہے وہ اسی خدا کے سامنے اٹھتا ہے اور جمیل مظہری پکار اٹھتے ہیں ؎

وہ بھی ہے دستِ ہوس، دستِ دعا جسکو کہیں
انفعال اپنی خودی کا ہے خدا جس کو کہیں،

آخر اس بیچارگی کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ نہایت سیدھی اور منطقی ہے کیونکہ جمیل مظہری جانتے ہیں کہ موت پر ان کا اختیار نہیں ہے ن جانے موت کا فرشتہ اللہ کا غلام ہو۔ اور اگر اللہ ان سے خفا ہو گیا تو کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ان کی گستاخیوں کا بدلہ لینے کے لئے وہ اس حربہ ستعمال ان کے پیاروں کے خلاف کرے اور یہی وجہ ہے کہ اس شعر میں کہنے کے باوجود لفظ "شاید" اور "سادہ لوحی" اللہ سے اس تاخ بندے کی معافی مانگ رہے ہیں گویا اپنی کمزوریوں کی معذرت پیش کر کے جمیل مظہری اپنے عزیزوں کو قہر خداوندی سے بچائے رکھنا ہتے ہیں۔ وہ انسانی عظمت کو دیکھنے ضرور ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ اسی انسان کے دل میں ایک خوف کو جگہ دے کر وہ اس کی خود اعتمادی چھین لینا چاہتے ہیں۔ یہ انسان ہمیشہ اپنی بے چارگی سے خائف رہتا ہے۔ ذاتی طور پر بھی ان کے خیالات منفرد اور باغیانہ ہیں۔ مگر بڑے لڑکے کی شادی میں وہ رسم وغیرہ کے معاملات میں اپنی والدہ کے بالکل غلام تھے۔ انھوں نے خود معذرت پیش کی کہ وہ اپنی والدہ ل نہیں دکھانا چاہتے تھے۔ ایک دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ لڑکے کی محبت میں وہ اس کو اور اس کی دلہن کو ٹونا اور ٹوٹکے کی رسومات تانے بانے سے گھیر دینا چاہتے تھے تاکہ وہ دنیا کی مصیبتوں اور تباہیوں سے بچے رہیں۔ اور یہ جمیل مظہری کی شخصیت کا قبائلی پہلو ہے

اِدھر ایک مہینہ سے جمیل مظہری نے باقاعدہ نماز شروع کر دی ہے۔ میں نے ایک روز اس پر حیرت کا اظہار کیا تو انھوں نے فرمایا کہ نماز اس لئے نہیں پڑھتے کہ عبادت ان پر فرض ہے۔ ان کی نظر میں وہ اللہ بہت چھچھورا ہے جو اپنے بندوں سے عبادت طلب کرے۔ نے ان سے دریافت کیا کہ آخر نماز پڑھنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا "لیکن اگر وہ ہے تو اس کا کچھ حق ہے تو جب میں لوسع حق العباد ادا کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو حق اللہ کا قرض مجھ پر کیوں رہ جائے" یعنی جمیل مظہری اس کو بے نیازی سمجھ کر عبادت کا تحفہ پیش کرنا چاہتے ہیں ان کو آج تک اللہ سے عشق نہ ہو سکا کیونکہ ان کی نظروں میں اللہ کے متعلق ابھی تک ت سے شبہات قایم ہیں، انھوں نے کبھی یہ کوشش بھی نہیں کی کہ اپنے دوست اجتبیٰ رضوی کی طرح اللہ کو خود ڈھونڈھ نکالیں کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ دنیا ترک کرنے کو جرم سمجھتے ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ انسانی تعلق سے قطع ہونے سے جو غم ہوتا ہے کے متحمل نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے اللہ کی ذات ان کے لئے کھیل ہو کر رہ گئی ہے جسے وہ بگاڑتے اور بناتے رہتے ہیں۔

مگر عشق کی کسک ان کے دل میں باقی رہی جس رفاقت کی تلاش میں وہ تشنہ کام پھرتے رہے اس نے انھیں مجبور کیا کہ وہ انسانیت یک ایسے آئیڈیل شخص سے عشق کریں جس کی ذات تاریخی اعتبار سے بے لاگ اور پاک ہو۔ انھوں نے اسلامی تاریخ کا گہرا مطالعہ اور اس نتیجہ پر پہنچ کر حضرت علی علیہ السلام ہی کی وہ ذات ہے جس سے وابستگی حاصل کرنے کے بعد وہ قضا و قدر اور اچھائی اور کے گورکھ دھندوں سے سکون حاصل کر سکتے ہیں۔ جمیل مظہری کا صداقت اہلبیت پر کامل ایمان ہے۔ انھوں نے مجھ سے کئی مرتبہ یا ہے کہ متواتر کوششوں کے باوجود وہ حضرت علی علیہ السلام کے متعلق کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ڈھونڈھ سکے۔ ان کو بانی سلام سے اتنی عقیدت نہیں جتنی حضرت علیؑ سے ہے۔ گو "میں پیغمبر اسلام کو ان کے پیغام کا بہ تکمیل ہونے کی حیثیت سے محمدؐ کو علیؑ پر بہر حال

ترجیح دیتا ہوں اور دوسرے بانیانِ مذاہب کے مقابلہ میں محمدؐ کو دُنیا کا سب سے بڑا انسان تسلیم کرتا ہوں"۔ لیکن اس کے باوجود رسول اللہؐ کے متعلق چند تاریخی واقعات ایسے ہیں جن کی سچائی کو ان کا دماغ قبول نہیں کرتا ہے۔ پیغمبر اسلام کے متعلق ان کا تاریخی نظریہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ رسول اللہؐ سے کچھ ایسی غلطیاں ہوئی تھیں جن کی بنا پر ان کے خاندان کو میدانِ کربلا میں انکی غلطیوں کا قرض چکانا پڑا۔

جمیل مظہری کا مذہبی عقیدہ لوگوں کے لئے مضحکہ اور استعجاب دونوں کا باعث ہوتا ہے۔ اپنے عقیدے کے متعلق انھوں نے مجھ سے ایک روز فرمایا تھا "میں محمد عربیؐ کے پیغام کو تمام پیغاموں میں سب سے زیادہ عملی تسلیم کرنے کے باوجود مسلمان نہیں ہوں، اس لئے کہ خدا کے صفات اور معاد کا اسرائیلی تصور جو اسلام میں ہے اس سے متفق نہیں ہوں یا عبادت کا آئیڈیل جو اسلامی ذہن میں ہے اُسے قطعی نہیں مانتا ہوں۔ میں شیعہ نہیں کہا جا سکتا باوجودیکہ حضرت علیؑ سے غلو کی حد تک عشق ہے جو صرف ایک نصیری ہی کو ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ میرے مطالعہ نے مجھے بتایا ہے کہ رسول نے ان کو خلیفہ نامزد نہیں کیا تھا (نیز انھوں نے کسی دوسرے کو بھی اپنا جانشین نامزد نہیں کیا تھا) میں ہندو نہیں ہوں مگر تناسخ کا قایل ہوں، میں زرتشتی نہیں ہوں مگر یزداں اور اہرمن کو دو ازلی قوتیں ماننے کے سلسلہ میں زنادقہ ایران سے بھی آگے ہوں۔ تزکیۂ نفس کے پیغام کا پوری طور پر قایل ہونے کے باوجود میں چونکہ رہبانیت کا قایل نہیں ہوں اس لئے میں بودھی بھی نہیں ہوں اور میں عیسائی اس لئے کہا جا سکتا ہوں کیونکہ میرا ایمان ہے کہ حضرت عیسیٰ نے جو اخلاقی پیغام دیا ہے وہ انسانیت کا آخری نقطۂ ارتقا ہے"۔

آپ کو جمیل مظہری کے ان خیالات کو پڑھ کر یہ احساس ہوگا کہ انھوں نے مختلف مذاہب سے خوشہ چینی کی ہے اور گلدستہ بناکر اپنی شخصیت کے نگارخانہ کو سجا رکھا ہے مگر یہ خیال درست نہیں ہے کیونکہ جمیل مظہری کا مقصد صرف سجاوٹ ہی نہیں ہے جب تک ایک شخص کو صرف ایک مذہب سے روحانی آسودگی ملتی رہے گی وہ اس مذہب کا پیرو رہے گا۔ اس بات کے لئے اسے دو چیزوں کی ضرورت ہوگی پہلی مکمل جسمانی دماغی اور روحانی ہم آہنگی اور دوسری کہ اگر کچھ شکوک ہوں تو اطاعت کرنا سیکھے۔ جمیل مظہری کو کسی ایک مذہب سے مکمل ہم آہنگی کبھی نہیں مل سکی اور نہ انھوں نے اطاعت کرنا سیکھا۔ ان کی انفرادیت عشق کرنا جانتی ہے کیونکہ یہ جذبہ خود داری ہے مگر اطاعت کرنا نہیں جانتی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے ہر مذہب سے وہ چیزیں نکال لیں جن سے دماغی اور جذباتی آسودگی ملتی گئی۔ انھوں نے اہرمن و یزداں کو ازلی قوت تسلیم کیا کیونکہ اس کے بغیر ان کا دماغ خیر و شر کے راز کو سمجھنے سے قاصر تھا۔ وہ حضرت عیسیٰ کے معتقد ہوئے کیونکہ ان کے اخلاقی پیغام میں جمیل مظہری کو آئیڈیلزم کا نچوڑ نظر آیا۔

غرضکہ جمیل مظہری کے ان خیالات میں حقیقتاً کوئی بعد نہیں ہے بلکہ ایک تسلسل اور ہم رنگی ہے جس کا نقشہ آپ کو ان کی شخصیت میں نظر آئے گا۔ آپ کو ان کی شخصیت ان کے جملہ حرکات و سکنات میں نظر آئے گی۔ لوگ اس کو دیکھتے ضرور ہیں مگر پہچانتے نہیں لوگوں کی نظروں میں وہ مجموعۂ اضداد ہیں جو ان کو صرف ایک دلچسپ کو یک کردار بنا دیتی ہے مگر صحیح معنوں میں یہ تضاد منطقی تو ہے مگر اس تضاد میں ایک مرکزیت بھی ہے جو اُس کے عمل ترکیبی کا نتیجہ ہے۔ جمیل مظہری کی شخصیت کی بنیاد اس تضاد کی مرکزیت پر ہے۔ اس تضاد کے عناصر ان کا دل اور دماغ ہیں۔ دماغ کبھی دل پر فتح پانے کی کوشش کرتا ہے اور دل کبھی دماغ پر فتح پانے کی کوشش کرتا ہے۔ پہلی حالت میں جمیل مظہری کو ٹھوکریں مارتے ہیں اور دوسری حالت میں وہ اپنے دماغ سے کام لینا چھوڑ دیتے ہیں۔ اگر آپ ان سے اس حالت میں ملیں جبکہ وہ افتتاحی دورے میں مبتلا ہوں تو آپ کو ایک مفکر تسلیم کرنے سے انکار کر دیں گے۔ اس حالت میں وہ حد درجہ کے توہم پرست، شکی اور مجبور انسان بن جاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حالت پکار پکار کر کہہ رہی ہو ؎

دیکھو مجھے جو دیدۂ عبرت نگاہ ہو
میری سنو جو گوش حقیقت نیوش ہے

مگر آپ ان کی باتیں سننے کے لئے ان کی شاعری کا مطالعہ کیجئے جو ایسے اوقات کی مرہون منت ہے۔ جمیل مظہری کی شخصیت انکے دماغ اور دل میں برابر کی لڑائی کے لئے میدانِ جنگ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس برابر کی کشمکش کا لطف آپ کو صرف ان کی شاعری ہی میں آئے گا کیونکہ عقل اور دل کا تضاد اور اس سے پیدا شدہ جذبات و افکار کی ہم آہنگی ان کی شاعری کا حُسن ہے۔

جمیل مظہری کو سیاست سے کبھی واسطہ تھا مگر اب نہیں ہے وہ ایک زمانہ تک کانگریسی رہے ہیں مگر جن مقاصد اور اُصولوں کے لئے انھوں نے جنگ آزادی کے سلسلہ میں نوکری چھوڑی، جیل گئے اور قربانیاں دیں، ان اصولوں کی ناکامیابی نے ان کو سیاست سے کنارہ کش کر دیا ہے وہ نہ تو اب کانگریسی ہی رہے ہیں اور نہ ہی ترقی پسند ہیں۔ جس حد تک فلسفۂ عمرانیات میں مساوات قایم کرنے کی ضرورت سمجھی گئی ہے اس حد تک وہ اپنے خیال میں کمیونسٹ ہیں مگر صحیح معنوں میں وہ کمیونسٹ بھی نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ کمیونزم اپنے ماننے والوں سے اطاعت کی طالب ہے عشق کی نہیں وہ ذاتی طور پر دُنیا کے طبقاتی نظام سے عملاً کنارہ کش ہو چکے ہیں کیونکہ ان کی نظر میں طبقات کی تفریق کسی کے انسانی وقار کو نہیں کھو دیتی۔ میں نے ان کے دسترخوان پر ان کے ساتھ ایسے لوگوں کو کھاتے دیکھا ہے جو کسی یونیورسٹی کے پروفیسر کو روا نہیں ہوگا۔ ان کو اکثر اپنے کمیونسٹ ملنے والوں سے شکایت رہی ہے کہ غریبوں سے ہمدردی دکھانے کے باوجود وہ خیرات میں دو پیسہ دینا گوارا نہیں کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یعنی جمیل مظہری کے خیال میں یہ بڑی اخلاقی کمزوری ہے اور اس سلسلہ میں وہ امام حسین علیہ السلام کا یہ قول یاد دلاتے ہیں کہ:۔ "جب ایک سایل تمہارے سامنے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اُسے اپنے انسانی وقار کی قربانی دینی ہوتی ہے اور تو اس کے سوال کو ٹھکرا کر اپنی انسانیت کا خون مت کر"۔ اپنے کمیونسٹ ملنے والوں سے ان کی دوسری شکایت یہ ہے کہ باوجود آزاد خیال ہونے کے وہ انتہا درجہ کے متعصب ہوتے ہیں۔ جمیل مظہری کی نظر میں یہ ایک ذہنی کمزوری ہے۔

امام حسین علیہ السلام کے اس قول کے مطابق جمیل مظہری نے اپنی زندگی کا یہ نصب العین بنانے کی کوشش کی ہے کہ وہ کسی سایل کے سوال کو رد نہیں کریں گے۔ انھوں نے اپنی زندگی حاجت مندوں کے لئے وقف کر دی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا ہے کہ وہ کماتے ہیں مگر اپنے لئے نہیں۔ انھوں نے کتنے ہی لوگوں کو اپنی شاعری اور اپنے مضامین کی دولت سے مالا مال کر دیا۔ ان لوگوں نے اپنی خودی کی تشفی کے لئے اس خیال سے دست سوال پھیلایا تھا کہ وہ جمیل مظہری کی لیاقت اُدھار پر لے رہے ہیں۔ مگر اس کے باوجود وہ کبھی کسی کا دست سوال خالی نہیں واپس کرتے ہیں۔ پیسہ سے، اشعار سے، مضامین سے اور ہر اس چیز سے جو ان سے ممکن ہے وہ حاجتمندوں کی کشکول کو بھرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا کچھ اپنا نہیں رہا ہے وہ خود اپنے نہیں رہے ہیں۔ محبت اور خلوص کے لئے انھوں نے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہے۔ مگر آج بھی خلوص کا ایک ذخیرہ ہے جو جمیل مظہری کا اپنا ہے اور اس کا حصہ دار بلا قید مذہب و ملت ہر وہ شخص ہے جو حاجت مند ہے۔

میں نے جمیل مظہری کی شخصیت سے آپ کو روشناس کرا دیا، اگر آپ ان کو سمجھ گئے تو میرے شکریہ کے مستحق اور نہیں سمجھے تو آپ ان کے استاد وحشت کا یہ شعر ضرور پڑھیں ؎

خدا کا شکر ہے مل آئے جا کر آج وحشت سے
سخنور ہے وہ پر دیوانگی سی ہے طبیعت میں

(صبح نو)

اس مہینہ کے "نگار" کا صفحہ ۵۵ ضرور پڑھئے

اور یہ کتاب ہم سے تیرہ روپے آٹھ آنے بھیج کر طلب کیجئے۔ وی، پی نہیں جائے گا۔ — منیجر نگار

باب المراسلہ والمناظرہ

(جناب اثر لکھنوی کے پیش کردہ چند اشعار کی تقطیع)

(جناب شعور بریلوی)

سال گزشتہ عروضی بحث کے سلسلہ میں، جناب اثر لکھنوی نے مجھ سے ضمناً چند اشعار کی تقطیع کی بھی فرمایش کی تھی (ملاحظہ ہو "نگار"، دسمبر سنہ ۱۹۵۵ء) لیکن چونکہ موصوف کی یہ فرمایش موضوعِ زیرِ بحث سے علٰحدہ تھی، اس لئے میں نے ان کے اس ارشاد کی تعمیل کو ضروری نہ سمجھا اور اس کے بعد یہ بات میرے ذہن سے نکل گئی۔

اب جناب شعور بریلوی نے جو بہ سلسلۂ شعر و سخن مجھ سے اکثر مشورہ کیا کرتے ہیں اور جنھیں فنِ عروض میں اچھا درک حاصل ہے۔ یہ خدمت میری طرف سے انجام دی ہے جس کا میں شکر گزار ہوں۔

فنِ عروض بڑا مشکل فن ہے اور ایسے اشعار جو زحافی بحروں میں لکھے جاتے ہیں ان کی تقطیع یقیناً آسان نہیں کیونکہ محض ایک ہی حرف کو متحرک یا ساکن پڑھنے سے تقطیع کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جناب شعور نے اس باب میں کافی ذوقِ سلیم سے کام لیا ہے اور وہ بڑی حد تک اپنی کوشش میں کامیاب ہوئے ہیں۔ — مجھے دو ایک جگہ ان سے اختلاف ہے جس کا اظہار میں نے فٹ نوٹ میں کر دیا ہے لیکن جس طرح پڑھکر انھوں نے تقطیع کی ہے وہ اپنی جگہ درست ہے۔

جن حضرات کو جناب شعور یا میری رائے سے ان اشعار کی تقطیع میں اختلاف ہو، وہ ازراہِ کرم اپنی رائے سے ضرور مطلع فرمائیں، کیونکہ فنی حیثیت سے اس نوع کے مباحث استفادہ سے خالی نہیں۔ (نیاز)

---

۱ — سحر کی رعنائیوں میں گم ہو، شفق کی رنگینیوں میں کھو جا
قلمروِ ہوش سے گزر جا، یہ جلوہ مفتِ نظر نہیں ہے

وزن :- فعول فعلن، فعول فعلن، فعول فعلن، فعول فعلن

بحر :- متقارب مقبوض اثلم (شانزدہ رکنی)

تقطیع :- سحر ک (فعول)، رعنا (فعلن)، ءِ یوم (فعول)، گم ہو (فعلن)، شفق ک (فعول)، رنگی (فعلن)، نِ یوم (فعول) کھو جا (فعلن)

---

۱ — تیرے نیاز عشق پر خود رشک آئے حسن کو
یہ ہے مآلِ زندگی اے ناشناسِ زندگی

وزن :۔ مستفعلن، مستفعلن، مستفعلن، مستفعلن۔
بحر :۔ رجز مثمن سالم۔
تقطیع :۔ تیرے نیا (مستفعلن)، زے عشق پر (مستفعلن)۔ خود رشک آ (مستفعلن)۔ اے حُسن پر (مستفعلن)

---

۳ —

یا نغمے ارغنوں کے تھے فردوس گوش ایک ایک
یا کچھ نشاں ہیں خون کے عبرت فروش ایک ایک

وزن :۔ مفعول، فاع لیاں، مفعول، فاع لیاں (پہلا مصرع)۔ مفعول، فاعلاتن۔ مفعول فاع لیاں (دوسرا مصرع)۔
اس شعر میں نہ صرف عروض و ضرب بلکہ پہلے مصرع کا حشو (رکن ثانی) بھی مُسبّغ ہے۔ تسبیغ کا عمل زیادہ تر عروض و ضرب پر ہوتا ہے، لیکن بعض اساتذہ نے حشو میں بھی اسے جاری کیا ہے۔
بحر :۔ مضارع مثمن اخرب، مُسبّغ ؎
تقطیع :۔ (مصرع اول) یا نغم (مفعول)۔ ارغنوں کے ت (فاع لیاں)۔ فردوس (مفعول)۔ گوش ایکیک (فاع لیاں)
(مصرع ثانی) یا کچ نِ (مفعول)۔ شاہِ خون کے (فاعلاتن)۔ عبرت ف (مفعول)۔ روش ایکیک (فاع لیاں)

---

۴ —

وہ چشم فتنہ گر کیوں ہے اب ترکتاز پر مائل
تھا اپنے پاس اک دل وہ پہلے ہی لُٹا بیٹھے

وزن :۔ (پہلا مصرع) مستفعلن، مفاعیلن، مستفعلن، مفاعیلن
(دوسرا مصرع) مستفعلن، مفاعیلن، مفعولن، مفاعیلن

؎ شعور صاحب نے اس شعر کی تقطیع اور تعیین بحر میں بڑے تکلف سے کام لیا ہے۔ انھوں نے پہلے مصرع میں (تھے) کو دبا کر پڑھا اور تقطیع میں (تھِ) لیا، اسی طرح دوسرے مصرع میں انھوں نے (خوں) کو نون غنہ سے پڑھا اور تقطیع میں اسے (خو) کر دیا۔ حالانکہ فارسی کے وہ مفرد اسماء جو (نون) پر ختم ہوتے ہیں، اُردو میں اکثر اعلان (نون) کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں۔ ترکیب توصیفی یا مضاف الیہ ہونے کی صورت میں البتہ نون غنہ سے پڑھے جائیں گے۔ مثلاً "دل خون ہو گیا" میں خون کو نون غنہ کے ساتھ (خوں) پڑھنا معیوب ہے، لیکن "قطرۂ خوں" یا "دلِ پرخوں" قسم کی ترکیبوں میں نون غنہ ہو جائے گا۔

اسی طرح انھوں نے ایک ایک کو ایکیک پڑھا ——— حالانکہ جب تک ایک ایک نہ پڑھا جائے زور پیدا نہیں ہوتا۔
اس شعر کی تقطیع یوں ہو سکتی تھی :۔
(مصرع اول) یا نغم اَر (مستفعلن)، غنوں کے تھے مفاعلان، فردوسِ گو (مستفعلن)، شش ایک ایک (مفاعلان)
(مصرع دوم) یا کچھ نشا (مستفعلن)، ں خوں کے (مفاعلان)، عبرت فرو (مستفعلن)، شش ایک ایک (مفاعلان)
مستفعلن کی زحافی فروع میں مفاعلان (مخبون مذال)۔ عروض و ضرب کے علاوہ حشو میں بھی مستعمل ہے اور بحر رجز میں زحافات خبن و اذالہ کا استعمال جائز ہے۔ (نیاز)

بحر :- مخنص مضمر، مصوب -

تقطیع :- وہ چشمِ فت (مستفعلن)، بگر کو ہے (مفاعیلن)، اب ترکتا (مستفعلن)، زیر مایل (مفاعیلن)، تھا اپن یا (مستفعلن)،
س اک دل وہ (مفاعیان)، پہلے ہی (مفعولن)، لٹا بیٹھے (مفاعیلن)

دوسرے مصرع کے دوسرے حشو یا تیسرے رکن میں زحاف قطع کی بنا پر مستفعلن، مفعولن ہوگیا اور تصرف درست ہے۔[۱]

---

۵ — کافر ہوں جو غرور ہو ترک سوال کا سبب
قابل تری جناب کے دست دعا نہیں ملا

وزن :- مستفعلن، مفاعلن، مستفعلن، مفاعلن۔[۲]

بحر :- رجز مثمن، مخبون

تقطیع :- کافرہ جو (مستفعلن)، غرور ہو (مفاعلن)، ترکے سوا (مستفعلن)، ل کا سبب (مفاعلن)، قابل تری (مستفعلن)
جناب کے (مفاعلن)، دستے دعا (مستفعلن)، نہیں ملا (مفاعلن)

---

۶ — پہلی وہ چشمِ التفات نکلی فریب سر بسر
اب طعنے لحظہ لحظہ ہیں غصہ ہے بات بات پر

وزن :- مصرع اول :- مستفعلن، مفاعلان، مستفعلن، مفاعلن
مصرع دوم :- مستفعلن، مفاعلن، مستفعلن، مفاعلن

بحر :- رجز مثمن مذال مخبون[۳]

---

[۱] اس شعر میں شعور صاحب نے پہلے کی (ی) کو کھینچ کر پڑھا ہے، حالانکہ اسے دبا کر پڑھنا بہتر ہے اس صورت میں تقطیع یوں ہو سکتی ہے

مصرع اول :- مستفعلن، مفاعیلن، مستفعلان، مفعولن -

مصرع دوم :- مستفعلن، مفاعیلن، فاعلن، مفاعیلن۔

مستفعلن، مذال ہو کر مستفعلان ہو سکتا ہے - اسی طرح زحاف قطع سے مفعولن اور زحاف رفع سے فاعلن بھی ہو سکتا ہے — لیکن مستفعلن کا مفاعیلن ہو جانا، بہت غور طلب ہے، کیونکہ مفاعیلن خود ایک مستقل رکن ہے جو متعدد زحافات کے ساتھ استعمال ہوتا ہے — بہرحال میں اس شعر کی تقطیع کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہہ سکتا - (نیاز)

[۲] اس شعر میں شعور صاحب نے ترک کو (ترکے) اور دست کو (دستے) کھینچ کر پڑھا ہے، لیکن اگر کاف اور تے میں صرف حرکت کسرہ تسلیم کیجائے تو پھر دونوں مصرعوں میں تیسرے رکن کا وزن مفتعلن ہو جائے گا اور چوتھے رکن کا فاعلن، یعنی زحاف طے اور زحاف رفع، دونوں کا عمل ہوگا اور بحر "رجز مطوی مرفوع" قرار پائے گی - (نیاز)

[۳] اگر لحظہ کی (ے) اور غصہ کی (ہ) کو کھینچ کر نہ پڑھا جائے تو زیادہ مناسب ہے اور اس طرح دونوں مصرعوں میں تیسرا رکن مفتعلن کے وزن پر آئے گا جو مستفعلن کی مطوی صورت ہے - (نیاز)

تقطیع :- مصرع اول : پہلی وہ جوش (مستفعلن) - مِ التفات (مفاعلان) - نکلی فرے (مستفعلن) - ب سر بسر (مفاعلن)
مصرع دوم :- اب طعن رخ (مستفعلن) نَظ لحظہ ہے (مفاعلن) - غصّا وِ با (مستفعلن) - ت بات پر (مفاعلن)

---

۷ —

یہ کیا کیا میں نے کس کو کھو دیا ہیں سنے
دلوں میں نفرت کا بیج بو دیا میں سنے

وزن :- مفاعلن ، مفعولن ، مفاعلن ، فعلن
بحر :- مجتث ، مثمن ، مشعث ، مخبون
تقطیع :- ی کا کیا (مفاعلن) - ہیں نے کس (مفعولن) - ک کھو دیا (مفاعلن) - ے نے (فعلن)
دلوم نف (مفاعلن) - رت کا بی (مفعولن) - ج بو دیا (مفاعلن) - ے نے (فعلن)

---

۸ —

سن کے تیرا حالِ دل تجھ پہ ہوگا مہرباں
چھوڑ اس خیال کو دل الم نصیب دل

وزن :- فاعلن ، مفاعلن ، فاعلن ، مفاعلان
بحر :- ہزج مثمن ، اشتر ، مقبوض [۱]
تقطیع : سن ک تے (فاعلن) - رحال دہ (مفاعلن) - تج پہ ہو (فاعلن) - گ مہرباں (مفاعلان) [۱]
س ہڑ اس (فاعلن) - خیال کو (مفاعلن) - دلِ الم (فاعلن) - نصیب دل (مفاعلن)

---

[۱] مفاعلان محض مقبوض نہیں بلکہ مسبّغ بھی ہے ۔ (نیاز)

شعور صاحب نے دوسرے مصرع میں دل کو (بہ غیر ترکیب توصیفی کے) بہ سکونِ لام پڑھا ہے ، غالباً اس لئے کہ دونوں مصرعوں میں تیسرے رُکن کا وزن (فاعلن) یکساں رہے ، لیکن دل کو بہ سکونِ لام پڑھنا مناسب نہیں ، کیونکہ شاعر نے دل کو مخاطب قرار دیا ہے اور اس سے پہلے حرف خطاب "اے" لانا چاہیئے ، البتہ اگر "دل" کو لام کے کسرہ کے ساتھ "دلِ الم نصیب" پڑھا جائے تو یہ ترکیب توصیفی ہو جائے گی اور پھر دل سے پہلے حرف خطاب (اے) لانا چنداں ضروری نہ ہوگا۔

اس لئے میری رائے میں دل کو کسرہ کے ساتھ کھینچ کر پڑھنا چاہیئے ۔ ہر چند اس طرح دوسرے مصرع کے تیسرے رُکن کا وزن مفاعلن ہو جائے گا ، لیکن اس میں کوئی مضایقہ نہیں ، کیونکہ فاعلن (اشتر) اور مفاعلن (مقبوض) دونوں بحر ہزج کے زحافی ارکان ہیں ۔

(نیاز)

"معراج العاشقین" (اُردو کی اولین تصنیف)

"گوپی چند نارنگ نے اسکی ترتیب و تصحیح میں بڑی محنت اور سلیقے سے کام لیا ہے ۔ ادب کے پرستاروں اور تصوف کے شیدائیوں کیلئے اس کتاب کا مطالعہ از بس ضروری ہے" ڈاکٹر محی الدین قادری زور

آزاد کتاب گھر کلاں محل دہلی سے بارہ آنے [۱۲] میں طلب فرمائیں

۹ —— حیرت طرازی ہے نیرنگ سازی
اوہام کا آئینہ ہے کہ دنیا

وزن :- فعلن، فعولن، فعولن، فعولن -
بحر :- متقارب مثمن اثلم
تقطیع :- حیرت (فعلن) - طرازی (فعولن) - ہِ نیرن (فعولن) - گ سازی (فعولن)
اوہا (فعلن) - م کا آ (فعولن) - ء نا ہے (فعولن) - کہِ دُنیا (فعولن)

---

۱۰ —— مجھے درسے جو اپنے اُٹھایا تو کیا
کسی بےکس کے دل کو دکھایا تو کیا

وزن :- فعلن - فاعلن - فاعلن - فاعلن -
بحر :- متدارک مثمن مخبون
تقطیع :- مج (فعلن) سے ج اپ (فاعلن) - نے اُٹھا (فاعلن) - یات کا (فاعلن)
کس بے (فعلن) - کس ک دل (فاعلن) - کو دکھا (فاعلن) - یات کا (فاعلن)

رعایتی اعلان

من ویزداں — مذہبی استفسارات وجوابات — نگارستان — جمالستان — مکتوبات نیاز تین حصے
ہعہ/ — ۵/۸ — للعہ/ — ۵/۸ — عہ۱۲/

مالہ وما علیہ — حُسن کی عیّاریاں — مذہب — مجموعہ استفسار وجواب جلد سوم — قولِ فیصل — شہاب کی سرگزشت
ع۲/ — ع۲/ — عہ/ — سے۳/ — ع۲/ — ع۲/

نقاب اُٹھ جانے کے بعد — فراست الید
۸/ — عہ/

میزان - ۵۶ھ

یہ تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف چالیس روپیہ میں مل سکتی ہیں
منیجر نگار لکھنؤ

روش محراب غزل میں

(سید صفی مرتضیٰ)

روش صدیقی کی غزلوں کا مجموعہ "محراب غزل" کے نام سے شایع ہوا ہے جس میں ۲۶ء سے ۵۴ء تک کا کلام ہے اس مجموعہ میں روش نے اس کا التزام رکھا ہے کہ ہر غزل کے آخر میں اس کا سن تصنیف بھی لکھدیا ہے اس سے یہ سہولت پیدا ہوگئی ہے کہ مطالعہ کرنے والا شاعر کے شعور کے ارتقاء کو بآسانی سمجھ سکتا ہے اور یہ معلوم کر سکتا ہے کہ کونسی اقدار شاعر کے نزدیک پائدار اور مستقل حیثیت رکھتی ہیں اور کن اقدار میں شاعر کے یہاں ترمیم و تنسیخ نے جگہ پائی ہے۔

محراب غزل کا عنوان غزل کے متعلق شاعر کے نقطۂ نظر کو واضح کرتا ہے کہ وہ اس صنف نظم کے تقدس اور اس کی داخلی اور خارجی طہارت کا قائل ہے وہ غزل کو اعلیٰ اخلاقی و روحانی اقدار کے اظہار کا وسیلہ قرار دیتا ہے لیکن اس محراب میں شاعر کے چہرہ پر یبوست اور تقشف کے آثار نہیں پائے جاتے بلکہ محبت اور خلوص کی خوشگوار خوشبوئیں قاری کے دماغ کو رومان انگیز تسلی بخشتی ہیں۔ روش کی رومانیت کسی رند بادہ خوار کی رومانیت نہیں ہے بلکہ جذبات کی طغیانی ثقاہت اور متانت سے معمور ہے اس کے یہاں تتلیوں کے چھچھورے حسن کی طرف غمازی نہیں ملتی اسی طرح رندی و ہوسناکی کے جذبات سے اس کا دل خالی ہے۔ روش کی رومانیت سبحہ و سجادہ کے سایہ میں پروان چڑھتی ہے وہ جنسی بھوک اور عریانی اور فحاشی سے غزل کو بالاتر رکھنا چاہتا ہے اسی لئے محراب غزل میں حسن لطیف اور معصوم محبت کی جھلکیاں نظر آتی ہیں اس میں اگر ایک طرف برق کی شوخی ہے تو دوسری طرف اس کے اشک محبت میں آب باراں کی طہارت۔ یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بنا پر اس کی غزل بازاروں اور فلمی تاروں سے کترا کر محراب میں جگہ پانے کی مستحق ہے۔

روش غزل کو اعلیٰ و شریفانہ جذبات کے اظہار کا وسیلہ بناتے ہیں اور حسن خیال اور حسن اظہار کو غزل کے لازمی عناصر تصور کرتے ہیں حقیقت واقعیہ اور صداقت ذہنیہ جب جذبۂ صادق کے رنگ میں نکھر کر آتی ہے تو درد کی جاذبیت شعر میں نئی جان ڈال دیتی ہے چونکہ زندگی میں درد کا کافی مسالہ موجود ہے اس لئے غزل پوری زندگی کی ترجمان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ ؎

چاک ہو سینہ کونین تو کھل جائے یہ راز
زندگی درد ہے اور درد سراپائے غزل

غزل سے تبلیغ کا کام بھی لیا جا سکتا ہے، دار و رسن کی رمزی علامتوں کے پردے میں شاعر بیں حق گوئی اور صداقت شعاری کا ترانہ بھی گا سکتا ہے۔ ؎

ہوش رہتا کسے اس دور میں حق گوئی کا
اگر افسانۂ منصور نہ دہرائے غزل

غزل کا خمیر حسن و عشق سے طیار کیا گیا ہے لیکن یہ حسن و عشق اپنی تعبیریں بدلتے رہتے ہیں روش کے یہاں حسن ایک زبردست تخلیقی طاقت ہے جس سے کائنات انقلابی حالات سے دوچار ہوتی ہے، حسن زندگی کا خالق ہے اور حیات کی کرشمہ زائیاں اس کے خزانے سے قوت اور طاقت حاصل کرتی ہیں ؎

حسن خود بیں کو ازل سے تھی کسی کی جستجو
زندگی نے کیوں مری جانب اشارہ کر دیا

اسی طرح حسن خود آگاہی اور شعور کی تخلیق کا ذریعہ ہے یہ سرمستی اور بے خودی پیدا کر کے انسان کی خودی کو ضایع نہیں کرتا بلکہ

انسانیت کا نمو اس کے وسیلہ سے ہوتا ہے ؎

تری آنکھوں میں دیکھا ایک افسونِ خود آگاہی　　اس افسونِ خود آگاہی سے میں نے دل کو پہچانا

جس طرح حُسن تخلیقِ حیات و تولیدِ شعور کا ایک محرک ہے اسی طرح عشق کا معیار بھی اعلیٰ ہے۔ عشق زندگی کا لازمہ ہے جس کے بغیر زندگی اپنے مقصد سے محروم ہو جاتی ہے۔ محبّت فطرت کا ایک تقاضا ہے ؎

محبّت ایک بڑا مدعا ہے فطرت کا　　ہزار شکر محبّت کا مدعا ہے تو

کیا محبّت کے سوا ہے کوئی مقصودِ حیات　　کون کہتا ہے محبّت میں زیاں ہوتا ہے

قلبِ انسانی کی یہ دھڑکن اس پر محویت طاری کر کے زندگی سے غافل نہیں بناتی اور انسان راہ و رسمِ دنیا سے بے نیاز رہتے ہوئے بھی احساس و شعور سے بیگانہ نہیں ہو جاتا ؎

لاکھ آزادِ رسم و راہ سہی　　عشق بے گانۂ شعور نہیں

عشق خیالی بھی ہوتا ہے، مادی بھی اور مابعد الطبیعیاتی بھی۔ یہ صرف خال و زلف کے دانہ و دام میں مقید نہیں ہے ارض و سما اور کون و مکاں کے ماوراء بھی عشق کی رسائی ہے ؎

ماوراء عالمِ اسباب سے ہے عالمِ عشق　　سب سوالوں کا یہی ایک جواب اچھا ہے

چونکہ عشق فطری تقاضا ہے اس لئے فطرت کی اس خواہش کو پورا کرنے کے لئے مواد ہر جگہ افراط سے موجود ہے یہ مواد اچھا بھی ہے اور برا بھی۔ یہ غذا باعثِ صحت بھی ہے اور مولدِ اسقام بھی۔ اس لئے اس میں خوش نظری کی ضرورت ہے یوں تو دانہ و دام ہر جگہ موجود ہے لیکن یہ طائرِ لاہوتی اپنا نشیمن کہاں بنائے یہ امتیاز مشکل ہے۔ کس خوبصورتی سے اس مضمون کو ادا کیا ہے ؎

عشق دشوار نہیں خوش نظری مشکل ہے　　سہل ہے کوہ کنی شیشہ گری مشکل ہے

یہی خوش نظری روشؔ کی غزل کا مقام متعین کرتی ہے اس خوش نظری کا باعث خلوصِ محبّت ہے، روشؔ کے یہاں اخلاقی اقدار میں سب سے زیادہ خلوصِ محبّت پر زور دیا گیا ہے۔ ۲۶ء سے ۵۲ء تک ہر جگہ خلوص کی قدر و قیمت کو بڑھایا گیا ہے اور بے غرض عشق کو سراہا گیا ہے ؎

حسنِ خلوص لغزشِ آدم تو دیکھئے　　ویرانۂ جہاں کو گلستاں بنا دیا

دلِ حزیں کو تلاشِ خلوص ہے بے سود　　کہ اس دیار میں شاید یہ رسم ہی نہ رہی

غیر فانی ہے زندگی کا خلوص　　حسنِ یزداں ہے آدمی کا خلوص

بہ حسنِ خلوص شکایت بجا سہی　　مگر کیا رہے گا شکایت کے بعد

روشؔ محبّت کی جلوہ گاہوں میں ظلمتِ وقت کا گزر کیا　　بڑھے چلو کہ ہر قدم پہ خلوص کی روشنی ملے گی

ہم کو شکوہ تو نہیں شیخ و برہمن سے مگر　　بے غرض کفر ہی ان کا ہے نہ اسلام ان کا

روشؔ کے یہاں محبّت کا ارتقاء اس شکل سے ملتا ہے کہ آغاز میں محبّت ایک مبہم سا خیال تھی لیکن رفتہ رفتہ یہ محبّت جگہ پکڑتی گئی اور پھر یہ نقشِ جاودانی بن گیا ؎

تجھ سے مل کر ایک مبہم سا خیال　　رفتہ رفتہ جاوداں بننے لگا

آخرش تصویرِ جاناں بن گئیں　　کچھ پریشاں سی خیال آرائیاں

یہ محبّت کا خیالی نقطہ تھا لیکن بعد کو جذبات نے اس نقطہ کو پھیلایا اور روحانیت کی حدوں سے یہ خیالی محبّت جا ملی ؎

دل ہے ہجومِ زارِ تمنا ترے لئے
آباد کر رہا ہوں یہ دنیا ترے لئے

یہ مصرع غلط نقل ہوا ہے۔ (نیاز)

جمال کو بے نقاب کردے شباب کو بے حجاب کردے
قسم ہے معصومیوں کی تجھ کو نظام فطرت خراب کردے

کہاں تک ان پہاڑ راتوں کو تیشۂ بیکسی سے کاٹوں
مری محبت کے خواب آجا غم جدائی کو خواب کردے

محبت کاش شایاں جمال یار ہو جائے
نگاہوں میں بسے ہوئی خواب دل بیدار ہو جائے

دیکھنا گر ہے جمال رخ لیلائے فراق
زلف بر دوش مری شام سیہ پوشش میں آ

حرم ہو بتکدہ ہو دیر ہو کچھ ہو کہیں لے چل
جہاں وہ حسن لامحدود ہو لے دل وہیں لے چل

کلام کا یہ رنگ ۱۹۳۵ء اور اس کے قریب تک رہتا ہے اس کے بعد تصوف کا رنگ گہرا ہو جاتا ہے تصوف میں روش، اقبال کے تصوف سے قریب تر دکھائی دیتے ہیں۔ نفی حیات کی بجائے اثبات حیات پر زور دیتے ہیں خود آگاہی کا مضمون روش کے اکثر اشعار میں ملتا ہے جس کا مقصد یہی ہے کہ تخیر حیات اور خود فراموشی سے حیات کی اعلیٰ اقدار نیست و نابود ہو جاتی ہیں اثبات حیات کے لئے کشمکش ضروری ہے تاکہ انسانیت کا جوہر رگڑ کھا کر چمک دمک دکھا سکے۔ روش عام صوفی شعرا کی طرح دنیا کو زنداں اور زندگی کو ایک قید نہیں بتاتے اور وہ سکون و جمود کو سراہتے ہیں ؎

مثال آب رواں باوقار و تمکیں بن،
سکوں کا نام نہ لے قید اضطراب اٹھا

لکھ گیا ہے در میخانہ پر کوئی آزاد
زندگی لغزشِ مستانہ ہے زنجیر نہیں

زندگی نام ہے طوفان حوادث کا روش
ننگ ساحل ہے وہ جسکو کوئی طوفاں نہ ملا

غم ہستی نے جہاں سے پکار لے دوست
ہم اسیران غم عشق وہیں تک پہونچے

اہلِ منزل پہ وقفہ آرام
اعتراف شکستہ پائی ہے

رومانوی شاعری میں جذبہ عقل و خرد کے مقابلہ میں قابل ترجیح سمجھا جاتا ہے اور متصوفانہ شاعری میں بھی عشق عقل و خرد کے لئے خرمن خیال کیا جاتا ہے، اقبال کا کلام بھی عقل و عشق کی نبرد گاہ ہے صوفیا کے یہاں سلوک کی منزلیں وجدان کے قدموں سے طے کی جاتی ہیں عقل و خرد اس وادی ہولناک میں تھک کر رہ جاتے ہیں۔ وضع احتیاط سے دل گھبرا اٹھتا ہے اور جنوں گریباں کی دھجیاں اڑا دیتا ہے روش کے یہاں بھی عقل و خرد کی بے مائگی کا اعلان کیا گیا ہے اور رومانیت پسندی عشق کی بالادستی سے ظاہر ہوتی ہے ؎

پردۂ چاک گریباں میں ترے دیوانے
چاک کرتے ہیں حجابات خرد اے محبوب

سوال عشق پر تا حشر چپ رہنا پڑا مجھکو
ہر الزام خرد ہنستے ہوئے سہنا پڑا مجھکو

رگوں میں شعلۂ حسرت نہ برق آرزو دل میں
کہاں سے روشنی ہو ان خرد مندوں کی محفل میں

جنوں ہر رنگ میں مسرور و شاداں
خرد ہر حال میں چیں بر جبیں ہے

متصوفانہ شاعری کا ایک روشن پہلو ہمہ گیر محبت آفاقی عشق اور عالمگیر درد ہے اس عالم میں پہونچکر شاعر کے سامنے سے تمام حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ رنگ اور نسل قوم اور وطن کفر و اسلام شیخ و برہمن کے امتیازات سے بلند ہو کر شاعر کی روح محبت مطلق اور عشق کل میں تحلیل ہو جاتی ہے اور شاعر عام انسانی برادری کا ایک مبلغ بن جاتا ہے وہ چاہتا ہے کہ انسان تمام دیواروں کو گرا کر ایک دوسرے سے گلے مل جائے، روش بھی اسی نظریہ انسانیت کے حامی ہیں وہ کہتے ہیں کہ زندگی کی شب تاریک میں انسانیت کا کارواں دیر و حرم کی کشمکش میں سرگرداں رہتا ہے لیکن جب شب زندگی کی سیاہی کافور ہو جاتی ہے اور یہ بھٹکا ہوا کارواں صبح کو آستانۂ یار پہ قدم رکھتا ہے تو کافر و دیندار ایک ہی جگہ اپنے کو پاتے ہیں ؎

رات تو کشمکشِ دیر و حرم میں گزری
در جاناں پہ ہوئی کافر و دیندار کی صبح

زندگی خلد نما ہے دلِ آزاد کے ساتھ
خوب ہے آبِ رواں سایۂ شمشاد کے ساتھ

دل کی یہ آزادی عشق کی بدولت پیدا ہوتی ہے عشق تقلید سے بالاتر اور امتیازات سے ماوراء ہے ؎

عشق نے توڑا دلِ شیخ و برہمن کا غرور
عشق ہے غارت گرِ کاشانۂ دیر و حرم

حرم والوں نے سمجھا زندگی بھر اجنبی مجھ کو
صنم خانے میں اب تک منتظر ہے برہمن میرا

مرا ذوقِ سفر ہے بے نیازِ جادۂ منزل
نہ کوئی راہ بر میرا نہ کوئی راہ زن میرا

سنہ ۴۶ء کے لگ بھگ یہ رومانی اور صوفی شاعر انسان سے قریب تر دکھائی دیتا ہے اور وہ اپنے ہم جنسوں کے درد دکھ سے متاثر ہوتا ہے وہ آسمان سے اُتر کر زمین والوں کی حالت کا بھی مشاہدہ کرتا ہے وہ اپنے چاروں طرف زنجیر و زنداں کی پکار سنتا ہے وہ کبھی نام نہاد تہذیب کے خلاف بھڑک اُٹھتا ہے اور خونِ کوہکن کا الزام اسی پرویز پہ عاید کرتا ہے کبھی حوادثِ روزگار کو غبارِ پیرہن کر ہمت و جراُت کے جذبات کی قدر افزائی کرتا ہے ؎

یہ تہذیب زر افشاں جس نے صدہا روپ بدلے ہیں
اسی پرویز کے سر پہ ہے خونِ کوہ کن ساقی

فروغِ زندگی کی وادیوں میں تیرے دیوانے
حوادث کو سمجھتے ہیں غبارِ پیرہن ساقی

وہ ہندوستانیوں کی سعیٔ حریت کی داد دیتا ہے اور حکومت کے سامنے عرض نیاز کو غیرتِ قومی کے منافی سمجھتا ہے ؎

تکتا ہے کیا فلک کی طرف بہرِ آشیاں
معراجِ آشیاں تو ترے بال و پر میں ہے

طلوعِ حریت کی امید کے بعد جب شامِ زنداں کی تاریکی نظر آتی ہے تو شاعر کے دل پر ایک چوٹ لگتی ہے اور آس کے عالم میں یاس بھیانک صورت دیکھ کر وہ حیران رہ جاتا ہے ؎

نگاہوں نے طلوعِ حریت کا خواب دیکھا تھا
پلٹ کر کھو گئیں تاریکیوں میں شامِ زنداں کی

خزاں کو بھی اس درجہ افسردہ نہ دیکھا تھا
یہ عہدِ گل میں کیا صورت نظر آئی گلستاں کی

سنہ ۴۷ء کے ہنگاموں میں جب ہندوستانیوں کو ان کی بداعمالیوں کا خمیازہ بھگتنا پڑا تو شاعر کے دل پر اگلی پچھلی یادوں کی تصویریں لگانے لگیں اور وہ کہنے پر مجبور ہوا ؎

ہے اب عزورِ چمن پر یہ تذکرہ بھی گراں
کہ اس بہار میں ہے کس کا خونِ دل شامل

نظر کے سامنے دم توڑتے رہیں انساں
یہ زندگی ہو تو اس زندگی سے کیا حاصل

اگرچہ سیاسی آزادی ہندوستان کو حاصل ہو چکی تھی لیکن ذہنیتیں تبدیل نہیں ہوئی تھیں اور ابھی ہندوستانی فکر و نظر سے محروم تھے ؎

صاف کہئے یہ ہوں مجبورِ سخن اے بادِ صبا
تیرے گلشن پہ ہے سایہ ابھی زندانوں کا

چشمِ تر اُٹھ نہ سکی خاکِ نشیمن کی طرف
ہم نے منہ پھیر لیا دیکھ کے گلشن کی طرف

بہت ہی سرگراں ہیں شعلہ ہائے شمعِ آزادی
روش اب دامنِ ہندوستاں کی آزمائش ہے

اب شاعر میں شعور و مشاہدہ ترقی کر رہا تھا وہ ہندوستان سے باہر بھی دیکھ رہا تھا وہ محسوس کر رہا تھا کہ عصرِ حاضر کی تہذیب اخلاقی اقدار کی چمک سے بے بہرہ ہے وہ خلوص و محبت کی روح سے جسدِ تہذیب کو خالی پا رہا تھا اور افسوس کر رہا تھا ؎

نگار خانۂ تہذیبِ نو کے دیوانو
رہے گا کیا جو محبت کی سادگی نہ رہی

خوبیٔ دولت و دانش پہ نظر ہے سب کی
کوئی اس دور میں دلدادہ انساں نہ ملا

لیکن عصرِ حاضر کے روشن پہلو سے وہ چشم پوشی نہیں کرتا جمہور کی عام بیداری اور عوام کی نئی زندگی دیکھ کر وہ اطمینان کی سانس لیتا ہے وہ تہذیبِ نو ازی پر خوش نظر آتا ہے وہ نئے سماج میں عوام کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے ؎

یہ ہے دورِ جلالِ ابن آدم — نہ سلطانی نہ خاقانی کے دن ہیں
جو ہیں اپنی جگہ خورشید بنیاد — اب اِن ذروں کی تابانی کے دن ہیں
محبت جلوہ گر ہے جھونپڑوں میں — اب اس دولت کی ارزانی کے دن ہیں

شاعر مستقبل سے مایوس نہیں ہے وہ منتظر ہے کہ ایک دن آئے گا کہ زندگی اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ جلوہ دکھائے گی اور اخلاقی و انسانی اقدار کی سرد بازاری ختم ہو جائے گی ؎

غروب خورشید پر رہے گا فروغ شب کا مدار کب تک — یہ سوچتا ہوں کہ ان ستاروں کو کب نئی زندگی ملے گی
بلند ہوگا اسی شبستاں کے دوش پر صبح نو کا پرچم — انھیں اندھیروں سے بزمِ گیتی کو ایک دن روشنی ملے گی

گزشتہ سطور سے یہ واضح ہو گیا کہ جو محبت ابتدا میں محض ایک خیال اور ایک مبہم سا خیال تھی کس طرح ترقی کرتے کرتے انسانیت کی روح بن جاتی ہے شاعر انسان تک خدا کے واسطہ سے پہونچتا ہے اور مابعد الطبیعیاتی فضا طبیعیاتی ماحول میں تبدیل ہو جاتی ہے اور بجائے اس کے کہ ... ون کے انکار اس کو انسان سے دور اور دُنیا سے گریزاں بنا دیں وہ اسی تصوف کے ذریعہ انسان سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔

فکری ارتقا کے علاوہ اگر روش کے فنی انداز پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ شاعر کی مخلصانہ کوششیں حسن اظہار پر مرکوز رہتی ہیں وہ لفظ کی متانت اور زبان کی ثقاہت مناسب اور بہتر الفاظ تلاش میں سرگرداں رہتا ہے عام مروجہ تشبیہوں اور رمزی علامتوں سے کام نہیں لینا چاہتا، ہیجان انگیز الفاظ جو عموماً نوجوان شاعروں کی زباں پر چڑھے ہوتے ہیں یا بادل کی گرج اور بجلی کی کڑک لئے ہوئے مبالغے روش کے کلام میں بہت کم پائے جاتے ہیں جدید ترکیبیں بھی ملتی ہیں مثلاً حسن خلوص لغزش آدم، گہوارۂ تعبیر، حسرت روپوش، آغوش ازل۔ آوارہ تمنا۔ گلہائے تغافل۔ خوشبوئے نوازش۔ معصومی نوازش بیگانہ وار کو حسب ذیل اشعار میں دیکھئے ؎

حسن خلوص لغزش آدم تو دیکھئے — ویرانۂ جہاں کو گلستاں بنا دیا،
زندگی سر بہ گریباں غم تدبیر میں ہے — خواب آدم ابھی گہوارۂ تعبیر میں ہے
حسن روپوش مری حسرتِ روپوش میں آ — یہی آغوش ازل ہے اسی آغوش میں آ
انبوہ گل ہائے تغافل عطر فشاں خوشبوئے نوازش — مہکی مہکی عشق کی خلوت ہائے مرا آغازِ محبت
مجھ کو گناہگار تمنا کیا روش — معصومی نوازش بیگانہ وار نے

واعظ اور زاہد کے خلاف جہاں اظہار خیال ملتا ہے اس میں لطیف شوخی کی جھلک پائی جاتی ہے ؎

واعظِ شہر نے درست کہا، — قابلِ اجتناب ہیں ہم لوگ
آدمیت ہے فرشتوں سے بہت دور روش — واعظِ شہر کو دشوار ہے انساں ہونا
خدا شناس ہے زاہد مگر نہیں معلوم — کہ آدمی کو جگاتی ہے آدمی کی پکار

روش کا رنگ حسرت سے ملتا جلتا ہے حسرت کے یہاں عاشقانہ، عارفانہ اور فاسقانہ ہر رنگ کا کلام پایا جاتا ہے لیکن روش کی محراب غزل میں فاسقانہ رنگ کا گزر نہیں ہے ــــ روش کے یہاں زبان بہت ہموار ہے ۲۶ء سے جبکہ انھوں نے شعر کہنا شروع کیا اور اس وقت تک زبان کے ارتقا میں بہت کم فرق ملتا ہے حالانکہ عموماً ہر شاعر کے یہاں ابتدائی کلام میں زبان میں ناہمواری ہوا کرتی ہے اور جوں جوں مشقِ سخن بڑھتی جاتی ہے تیغ زبان تیز تر ہوتی جاتی ہے اور بندشوں میں سستی کی بجائے چستی پیدا ہوتی جاتی ہے، لیکن روش کے یہاں زبان آغاز ہی سے صاف ہموار ترقی یافتہ نظر آتی ہے۔ ۲۶ء اور ۵۳ء کی دو غزلوں کے شعر بالترتیب دئے جاتے ہیں ان سے اندازہ ہوگا ؎

دل ہے ہجوم زار تمنا ترے لئے — آباد کر رہا ہوں یہ دنیا ترے لئے
مسندِ لالۂ ریحاں ہو کہ ہو تختۂ دار — ہم نشیں! چارۂ آشفتہ سری مشکل ہے

موجودہ غزل گو شاعروں میں الفاظ کی تلاش، زبان کی متانت اور کلام کی ہمواری جو روش کے یہاں ملتی ہے وہ کمتر شعراء کے یہاں ملے گی۔

میں ملحد و بیدین ہوں

(نیاز فتحپوری)

مذہبی حلقہ میں عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے ـــ آج میں خود اپنے الحاد و بیدینی کا جایزہ لینا چاہتا ہوں -

الحاد نام ہے اس بیدینی کا جو خدا کے انکار پر قایم ہو اور بیدینی کہتے ہیں مذاہب کی پابندی سے بے نیاز ہو جانے کو، پھر ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی مذہب کا پابند نہ ہو اور خدا کا اقرار کرتا ہو۔ جیسے ایک مسلمان باوجود خدا کا اقرار کرنے کے اعمال کفر و شرک میں مبتلا ہو کر ملحد ہو جائے ۔ پھر اگر ایک مسلمان ملحد ہونے کے باوجود اپنے مسلمان ہونے پر یقین رکھتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ میں جو ایک لمحہ کے لئے بھی خدا سے انکار کرنے کی جرأت اپنے اندر نہیں پاتا، اپنے تئیں مسلمان نہ سمجھوں، جبکہ اسلام میرے کہنے سے نہیں بلکہ خود نص قطعی سے) نام ہے صرف مکارم اخلاق کا (ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم) اور اس کی آغوش "گبر و ترسا" سب کے لئے ہر وقت کھلی ہوئی ہے -

معلوم نہیں آپ نے "کل مولود ولد علی فطرت الاسلام" کی نص پر کبھی غور کیا ہے یا نہیں، سب سے پہلے دیکھئے کہ "کل مولود" سے کیا مراد ہے ۔ ظاہر ہے کہ مولود سے ہر ملک و ملت اور ہر زمانہ کا مولود مراد ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے مقصود صرف عہد نبوی یا اس کے عہد مابعد کے بچے ہوں ۔ اس لئے یہ امر قابل غور ہے کہ اگر اہل اسلام سے مقصود صرف وہ مخصوص شکل و شمایل والی، وہ مخصوص اوضاع عبادت اختیار کرنے والی، اور وہ مخصوص شعایر و عقاید رکھنے والی جماعت ہے، جس کا اصطلاحی نام آج کل مسلمان ہے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ بعثت رسول سے قبل جبکہ اصطلاحی مسلمان کا وجود نہ تھا ——— کوئی مولود فطرت اسلام پر پیدا نہیں ہوا، حالانکہ یہ صحیح نہیں اور نہ آیت قرآنی سے ایسا ظاہر ہوتا ہے -

پھر جب بعثت رسول سے قبل کے "انسان زادوں" کو فطرتاً مسلم ہونا ظاہر کیا گیا ہے، تو اس میں شک کی کوئی گنجایش نہیں کہ خدا کی مراد اسلام سے یہ نہیں ہے کہ وہ کسی خاص مسلک و مذہب سے وابستہ ہے، کسی مخصوص ملت و جماعت ہی میں اس کا نشو و نما ہو سکتا ہے اور ایک محدود ملک و زمانہ ہی میں اس کا وجود پایا جا رہا ہے ۔ بلکہ وہ ابتداء پیدائش سے شروع ہوا ہے اور جب تک انسان کی آفرینش کا سلسلہ قایم ہے جاری رہے گا ۔ اس لئے ضروری ہے کہ اسلام کا کوئی مفہوم (موجودہ مروجہ و مفروضہ مفہوم سے علٰحدہ ہو کر) ایسا قرار دیا جائے کہ اسے ہم اس انسان پر بھی منطبق کر سکیں جو رسول اللہ سے سیکڑوں، ہزاروں بلکہ لاکھوں سال قبل پیدا ہوا تھا ۔ اسلام کے لغوی معنے صرف اطاعت کے ہیں اور اگر ہم اس کے لغوی معنی سے ہٹ کر اس کا کوئی اصطلاحی مفہوم قرار نہ دیں (جیسا کہ غلطی سے لوگوں نے قرار دے لیا ہے) تو یہ مسئلہ نہایت آسانی سے طے ہو سکتا ہے ۔ اس معنے کے لحاظ سے اس نص کا مفہوم یہ ہوا کہ "ہر نوزائیدہ انسان فطرتاً اطاعت و انقیاد کا جذبہ لیکر آتا ہے ۔ یعنی فطرت اس کو اس امر کا اہل بنا کر بھیجتی ہے کہ وہ قانون قدرت کو سمجھ کر اس پر کار بند ہو اور دنیا میں ترقی کرے" کیونکہ خدا کے سامنے گردن جھکانے اور خدا کی اطاعت کرنے کا مفہوم و مدعا بھی صرف یہی ہے ۔ ورنہ ظاہر ہے کہ خدا ہماری عبادتوں اور جبیں سائیوں سے بے نیاز ہے ۔ اور اس کی ذات اس سے بہت بلند ہے کہ کسی کا جحود و انکار اس کو ناخوش کرے اور طاعت و عبادت مسرور ۔ پھر جب اسلام کا مفہوم اس قدر وسیع ہے اور وہ قانون فطرت کے مطابق صرف ہمارے اخلاق کو درست کرنا چاہتا ہے تو ہم بغیر کسی اندیشۂ اعتراض کے "کل مولود ولد علی فطرت الاسلام" کا اعلان کر سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر موسیٰ و عیسیٰ، سلیمان و داؤد، یعقوب و ابراہیم، رام و کرشن، بودھ و زردشت نے درستی اخلاق ہی کی تعلیم

تھی تو ان سب نے اسلام ہی کی تبلیغ کی تھی اور اگر اخلاق درست ہیں تو ایک یہودی بھی مسلمان ہے، ایک مسیحی بھی مسلمان ہے، ایک بھی مسلمان ہے خواہ وہ کوٹ پتلون میں نظر آئے خواہ چوٹی اور زنار میں۔ اسلام نام ہے نہ ریش دراز کا نہ اونچے پائجامہ کا، اسلام ان کا پابند ہے نہ روزہ حج کا، اسلام نہ کسی خاص سمتی سے عبارت ہے اور نہ کسی مخصوص شکل و شمایل سے، بلکہ اسلام نام ہے صداقت کا محض علوئے نفس و بلندی اخلاق کا، قوائے بہیمیہ سے بچنے کا اور یہی وہ پیغام تھا جسے دنیا کا سب سے پہلا رسول لایا اور قیامت جو ہادی و مصلح آئے گا پھر اسی پیغام کی تکرار کرے گا (لقد بعثنا فی کل امۃ رسولاً ان اعبدوا اللہ واجتنبوا الطاغوت)

اگر میرا نام ایسا ہے جو کسی بڑے سے بڑے مسلمان کا تھا (یعنی زیادہ سے زیادہ فرض کر لیجئے کہ میرا نام علی ہے)، اگر میرا سلسلۂ خاص رسول اللہ تک پہونچتا ہے، اگر میرا مکان مکہ میں ہے اور خاص میزاب حرم میرے مکان کی چھت پر گرتا ہے، اگر میں نے ری وضع و لباس میں کبھی ایک لمحہ کے لئے بھی ان احادیث یا روایات کے خلاف نہیں کیا جو عام طور پر بیان کی جاتی ہیں، اگر نے کبھی کسی ایک فرض مذہبی کو ترک نہیں کیا اور میری پیدائش ہی ایسے "مادر زاد اتقاء" پر ہوئی ہے کہ عالم شیر خوارگی میں کبھی ان کے زمانہ میں دن کو دودھ نہیں پیا (جیسا کہ بعض بزرگوں کے متعلق بیان کیا جاتا ہے) تو موجودہ اصول کے مطابق یقیناً میں عزت و احترام کا مستحق ہوں جو غلاف کعبہ کا ہونا چاہئے، لیکن ٹھیک اسی وقت جبکہ دُنیا میرے ہاتھ کو بوسہ دیتی ہے۔ میرے کو اپنے لئے باعث فلاح و نجات یقین کرتی ہے، میں رات کو تنہائیوں میں غور کیا کرتا ہوں کہ اپنے فلاں پڑوسی کی زمین پر کیونکر کروں، فلاں کاشتکار کو کس طرح بے دخل کروں، برما اور رنگون کے دورہ میں سیٹھ جمال کے اوپر اقتدار قایم کرنے کے لئے کیا صورت وں، بمبئی میں سلیمان بھائی حاجی داؤد بھائی کی لڑکی عذرا کو کیسے قابو میں لاؤں، نواب صاحب گلشن آباد کے ہاتھ میں جو نیلم کی انگوٹھی ہے کیسے حاصل کروں تو آپ کیا کہیں گے۔ پھر اگر اسلام نام صرف ظاہری وضع و صورت کا ہے، تو مجھ سے زیادہ مستحق نجات کا کون سکتا ہے، لیکن اگر ایسا نہیں ہے اور اسلام عبارت ہے صداقت نفس اور پاکیزگی روح سے تو کیا ایسے انسان کو آپ شیطان و طاغوت و کافر نہ کہیں گے۔ اس کے مقابل میں ایک غیر مسلم شخص کو لیجئے جس نے اپنی عمر میں کبھی ایک دن کے لئے بھی داڑھی کو آزاد نہ چھوڑا روزہ کے الفاظ سے بھی واقف نہیں، جسے یہ بھی خبر نہیں کہ عرب کہاں ہے، اور اس میں کون نبی کس وقت پیدا ہوا، لیکن ٹھیک اسی وقت مسلمان اس کی صورت دیکھ کر لاحول پڑھتے ہیں، وہ اپنا وقت یتیموں کی خدمت میں، مستحقین کی اعانت میں صرف کر رہا ہے اپنا ہر جنس وہ اپنی عزیز ترین چیز بھی قربان کرنے کے لئے طیار ہے اور مذہب کا مفہوم اس کے نزدیک صرف خدمت و عمل ہے، تو آپ جو جی میں کہئے، لیکن میرے نزدیک مسلمان وہی ہے اور اس کافر کی دینداری پر ہر شخص کو ایمان لانا چاہئے۔

ممکن ہے ایک شخص یہ کہے کہ پابند مذہب مسلمان کبھی بد اخلاق نہیں ہو سکتا اور ایک کافر سے کبھی حسنِ اخلاق کی توقع نہیں ہو سکتی ایسا کہنا واقعات کو جھٹلانا ہے اور بغیر کسی کاوش کے نہایت آسانی سے اس کی متعدد مثالیں مل سکتی ہیں۔

اسی سلسلہ میں ایک امر اور بھی غور طلب ہے۔ وہ یہ کہ جب رسول اللہ نے یہ درس دیا کہ تمام اقوام میں انبیا مبعوث ہوئے ہیں اور تمام کے رسولوں کی بھی انھوں نے تصدیق کی، تو پھر ایک نئے مذہب کی کیا ضرورت تھی اور اسلام نے وہ کونسی نئی بات بتائی جو اس سے قبل لوگوں کو م نہ تھی۔ اس کا جواب بڑی تفصیل کا محتاج ہے، مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ اسلام نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ نئی بات بتا رہا ہے اور نہ اُس نے نے ادیان سابقہ کو جھٹلایا، بلکہ اس نے اسی قدیم تعلیم کو جو مردہ ہو چکی تھی زندہ کیا اور اس تفریق کو مٹانا چاہا جو مختلف مذاہب کے درمیان پائی جاتی تھی۔ اس کا مقصود یہ تھا کہ تمام بنی نوع انسان ایک مرکز پر آجائے کسی ایک غرض مشترک کی پابند ہو جائے، ایک ہی منزل کی تلاش ایک ہی راستہ اختیار کرے۔ کیونکہ بغیر اس کے "امن عام" (جو اب جنس نایاب ہے) اور "جامعہ بشریت" کی تشکیل ممکن نہیں۔ اس غرض کیلئے م نے جس حکمت و دانائی سے کام لیا وہ تاریخ مذاہب کا ایک ہی واقعہ ہے جو آپ اپنی نظیر ہے۔ رسول اللہ نے سوچا کہ وہ لوگ جو اپنے اپنے ب حقہ کے صحیح اصول سے منحرف ہو کر صرف رسم و رواج کے خلاف تبلیغ کی گئی تو وہ اور زیادہ مشتعل ہو جائیں گے اور بجائے التفات کے ان میں

احتراز کی کیفیت اور قوی ہو جائے گی، اس لئے سب سے پہلے تو ان سے کہا گیا کہ تم جو اسلام کے نام سے اس قدر بیزار ہوتے ہو یہ تمہاری غلطی ہے، کیونکہ یہ کوئی نئی چیز نہیں بلکہ نہایت قدیم بات ہے اور اس قدر قدیم کہ بدو آفرینش اور آغاز حیات سے چلی آرہی ہے۔ یہاں تک کہ ہر انسان کا بچہ "اسلام" کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ بعد کو تم اسے نصرانی یا یہودی کے نام سے پکارنے لگو۔ اب رہا یہ امر کہ ہم تم سے کیا چاہتے ہیں ہم تم کیونکر دنیا میں ملکر کام کر سکتے ہیں۔ سو اس کی نہایت سہل تدبیر یہ ہے کہ "تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا اللہ ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون اللہ" (آؤ صرف ایک بات پر ہم تم اتفاق کرلیں اور وہ یہ کہ سوائے خدا کے کسی کی پرستش نہ کریں، سوائے قانون قدرت کے اور کسی وہم پرستی میں مبتلا نہ ہوں کیونکہ ایسا کرنے سے قوائے انسانی اور خصوصیات روحانی مضمحل ہو جاتے ہیں اور حریت ضمیر، آزادی خیال، اصابت رائے، سلامتی ذوق، صحت فکر مفقود ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان میں غلامی کی خو پیدا ہو جاتی اور رفتہ رفتہ اس کی روح مردہ ہو جاتی ہے حالانکہ انسان آزاد پیدا ہوا ہے اور اس کو آزاد ہی رہنا چاہیئے۔" "ولقد کرمنا بنی آدم وحملنا ہم فی البر والبحر ورزقناہم من الطیبات وفضلناہم علی کثیر من خلقنا تفضیلا") یہاں بھی بنی نوع انسان کے مجد و شرف کا ذکر کیا گیا ہے جس میں تخصیص مسلمانوں کی نہیں ہے۔ یہ ہے سارا لب لباب اسلام کی تعلیم کا جس کی صداقت سے غالباً کسی اہل فہم کو انکار نہیں ہو سکتا، یہی تعلیم تمام مذاہب کی تھی جس پر عمل کیا جانا ترک ہو گیا تھا اور اسی کو زندہ کرنے کے لئے رسول عربی کا ظہور ہوا۔ یہاں تک تو اسلام کا فلسفہ تھا، اب رہا اس تعلیم پر عمل، سو اس کے متعلق چونکہ نفسیات اجتماع سے تھا اس لئے ضرور ہوا کہ لوگوں کو اس کا خوگر بنانے کے لئے ان کے ذہنوں کو ایک مرکز پر لانے کے لئے ان میں یہ خصوصیت اخلاق پیدا کرنے کے لئے اعمال و عبادات کی بھی ایک صورت متعین کی جائے وضع و معاشرت میں بھی کوئی تبدیلی رونما ہو، ان کے کچھ اصول زندگی بھی منضبط کئے جائیں تاکہ ان کا شیرازہ قایم رہے، ان کی اجتماعیت پراگندہ نہ ہو اور ایک دوسرے کو دیکھ کر سمجھ سکے کہ یہ اسی ایک "کلمۃ سواء بیننا و بینکم" کے اصول کا ماننے والا ہے یا نہیں۔

احادیث کے متعلق میں کوئی گفتگو نہیں کرنا چاہتا۔ کیونکہ ان پر ہر شخص کا اتفاق نہیں ہو سکتا، لیکن کلام مجید کی نسبت یہ ضرور عرض کروں گا کہ اس میں ایک جگہ بھی کوئی تعلیم ایسی نہیں دی گئی جس سے مراد "اخوت عامہ" اور بشریت کی "اجتماعیت کبریٰ" مقصود نہ ہو، کسی ایک جگہ بھی اس نے عبادات کو اصل مذہب ظاہر نہیں کیا، بلکہ عبادات کو ذریعہ بتایا اس منزل تک پہونچنے کا جو انسانی تگ و دو کا منتہائے نظر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ جہاں جہاں کلام مجید میں عبادات کا ذکر ہے وہیں ان کی غایت و غرض بھی بتا دی ہے ان کی اصل روح کو بھی ظاہر کر دیا ہے تاکہ لوگ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ ہی کو اصل مذہب نہ جاننے لگیں اور اصل مقصود فراموش کر دیں۔

میں یہ نہیں کہتا کہ دیگر مذاہب والوں کی تعلیم یہ نہ تھی اور جہاں تک فلسفۂ مذہب کا تعلق ہے سب نے یہی بتایا لیکن عملی زندگی میں اسلام سے زیادہ کسی نے اس کو سچ کر کے نہیں دکھایا، اور مساوات کا جو منظر اس نے پیش کیا وہ اس درجہ وسیع تھا کہ حقیقی معنے میں شاہ و گدا کے امتیاز کو بھی اس نے مٹا دیا جو اصل راز نوع انسان کی تباہی کا ہے، اس نے رسم و رواج کی زنجیروں کو توڑ کے، تقدم شخصی کے بت کو پامال کر کے نسب و حسب کے اعتبارات لایعنی کو محو کر کے، صرف ایک معیار انسانیت کا قرار دیا، اور یہ دینی و دنیاوی حیثیت سے اس قدر بلند تھا کہ دنیا کا کوئی مذہب اسکی نظیر پیش نہیں کر سکتا۔ مسیح کی تعلیم کا انتہائی مقصود صرف رہبانیت تھا، موسیٰ نے صرف دنیا کے حصول کو منتہائے نظر قرار دیا، ہندوؤں نے بھی ہمیشہ زمانہ کو کلجگ کہکر اس سے احتراز کرنے کی ہدایت کی، لیکن اسلام جو دین و دنیا اور جسم و روح کا ضامن تھا اس نے انسان کی حقیقت کو "نیابت الٰہی" اور "استخلاف فی الارض" بتایا۔ یعنے یہ کہ وہ صحیح معنی میں مظہر خداوندی ہے۔ اور اگر ایک طرف اس کو وہی قبضہ و اقتدار کائنات میں حاصل کرنا چاہیئے جو ایک خدا کے نائب و خلیفہ کا ہو سکتا ہے، تو دوسری طرف روحانی حیثیت سے اس کو خدا سے ملجانا چاہیئے

پھر آپ ہی انصاف کیجئے کہ جو مذہب اس قدر بلند و وسیع تعلیم دیتا ہو، اس کے کسی پیرو سے آپ محض "رسوم و اشکال" کو سامنے رکھکر یہ سوال کریں کہ تیرا مذہب کیا ہے اور تو "ملحد و بیدین" تو نہیں ؟ کس قدر صریح ظلم ہے۔

منظومات

شفقت کاظمی :-

بایں خلوص مجھے کیا ملا یہاں آکر
ترے دیار سے نکلا ہوں ٹھوکریں کھاکر

متاعِ ہر دو جہاں ہاتھ آگئی جیسے
بڑی خوشی ہے کسی کو تری خبر پاکر

نشاطِ روح کا ساماں بہم تو کیا ہوتا
بڑھا گئے مری بے تابیاں وہ یاد آکر

کیا کیا تھے محوِ لذتِ جورِ حیات ہم
تیری طرف بھی کر نہ سکے التفات ہم

یاروں نے اُس کے لاکھ فسانے بنا دئے
تجھ سے جو کہہ گئے تھے کبھی ایک بات ہم

اُداسیوں میں ترا نام جب لیا ہوگا
کچھ اور درد کا احساس بڑھ گیا ہوگا

اُسی پہ تنگ رہے گی زمیں کی پہنائی
وہ بے نوا جو ترے در سے اُٹھ گیا ہوگا

اِسی امید پہ ہم دیکھتے ہیں راہ تری
کبھی اِدھر کو بھی شاید اُٹھے نگاہ تری

چلا تھا لے کے جہاں سے متاعِ محرومی
مری نظر میں ہے اب تک وہ بارگاہ تری

ترے دیار کی راہیں انہی پہ بند رہیں
بصد خلوص جو ڈھونڈھا کئے پناہ تری

غنی احمد غنی :-

اللہ رے نشاطِ تصور کی برکتیں
محسوس یہ ہوا وہ مرے دل میں آگئے

ٹھکرا کے آج سارے زمانے کی نعمتیں
آسودگانِ غم تری محفل میں آگئے

ندیم جعفری :-

ٹھہر کے بادِ بہاری ذرا چلے ساقی
یہ دورِ شیشہ و ساغر ذرا ٹھہر کے چلے

ندیم اس کے علاوہ ہم اور کیا کرتے
یہی کہ اہلِ جہاں سے نباہ کر کے چلے

چند اشک اور بھی ہیں چند شرر اور بھی ہیں
مسکرانے کو ابھی زخمِ جگر اور بھی ہیں

کوئی تو بات ہے بیٹھے ہیں یہیں ہم ورنہ
راستے اور بھی ہیں راہ گزر اور بھی ہیں

نظر شاہجہاں پوری :-

آپ کا ہر جور لطفِ بیکراں بنتا گیا
درد کیا بڑھتا گیا تسکینِ جاں بنتا گیا

جادۂ مہر و وفا میں تھا مرا پہلا قدم
لوگ ساتھ آتے گئے اور کارواں بنتا گیا

ہر نظر سے آپ نے بخشا سکونِ زندگی
ہر تبسم دردِ دل کا رازداں بنتا گیا

میری رگ رگ میں رواں تھی اک حیاتِ سرمدی
جس قدر مٹتا گیا میں جاوداں بنتا گیا

نصیر پرواز :-

سکونِ زیست کے دشمن تجھے خبر بھی نہیں　　ابھی ابھی دلِ افسردہ مسکرایا تھا
ترے قریب بھی رہ کر اسے سکوں نہ ملا　　دلِ غریب پر ایسا بھی وقت آیا تھا

اکرم دسولیوی :-

اُداس یوں کبھی رہتا نہ تھا دل بے تاب　　ضرور آج کوئی بات یاد آئی ہے
خدا کرے یہیں رُک جائے گردشِ ایام　　محبت آج اُسے میرے قریب لائی ہے
خطا معاف کہ ٹوٹا ہے دل مگر اے دوست　　یہ پہلی بار شکایت زباں پر آئی ہے

رئیس رامپوری :-

بے تاب دل کے سامنے اور مصلحت کی بات　　چاہا نہ جائیں بزم میں اُن کی، مگر گئے
سنتے ہیں دن شباب کے جانِ حیات ہیں　　لیکن وہ صبح و شام جو رو کر گزر گئے!
اب رہبرانِ زیست جدھر کا بھی رُخ کریں　　کچھ دور چل کے راہنما تو ٹھہر گئے

رُباعیات

عزیز عظیم آبادی :-

ساقی - مطرب - چمن - سنہرا پانی　　اودے بادل - زمیں کی رنگت دھانی
زاہد انصاف کی نظر سے - کہنا　　جنت بہتر ہے - یا سرائے فانی

جو آتشِ مے سے - دل کو - گرماتے ہیں　　خاطر میں - غم و رنج کو کب لاتے ہیں
وہ قطرے جو حلق سے - اُترتے ہیں عزیز　　رخسار پہ آکے - پھول بن جاتے ہیں

مانوس سہسرامی :-

مجروح سرِ راہ جوانی ہو گی　　کیا کیا نہ ابھی بھینٹ چڑھانی ہو گی
جو کچھ وہ کہیں آپ بھی کرتے جائیں　　جب جا کے مکمل یہ کہانی ہو گی
کچھ قصّۂ احساس زباں تک پہونچے　　کچھ حسرتِ تعمیر مکاں تک پہونچے
مانوس یہ منزل کا تعین کیسا　　کوشش کی وہی حد ہے جہاں تک پہونچے

مضطر حیدری :-

کانٹے میں رہ فکر میں بو دیتا ہوں　　کشتیِ سکوں خود ہی ڈبو دیتا ہوں
ہنستی ہے کلی تو خود چمن ہنستا ہے　　اک میں ہوں کہ کچھ سوچ کے رو دیتا ہوں

مطبوعات موصولہ

مذاہبِ عالم جناب احمد عبداللہ المسدوسی کی تالیف ہے اور اس میں شک نہیں بڑی مفید تالیف ۔ اس کے نام سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تمام مذاہب عالم کا فلسفیانہ مطالعہ کیا گیا ہوگا اور صرف فلسفۂ مذہب سے بحث ہوگی، لیکن یہ کتاب دراصل معاشرتی و سیاسی جایزہ ہے دُنیا کی تمام مسلم حکومتوں اور مسلم آبادیوں کا ۔ یہ کتاب چودہ ابواب پر منقسم ہے۔ پہلے باب میں الہامی و غیر الہامی، تبلیغی و غیر تبلیغی مذاہب کا فرق اور موجودہ صدی میں مذہبی تغیرات پر اظہار خیال کیا گیا ہے ۔ دوسرے باب میں دُنیا کی تمام مسلم آبادی کا تفصیلی ذکر ہے، تیسرے باب میں بتایا ہے کہ دُنیا کی مسلم آبادی، دُنیا میں جہاں جہاں آبادی اس کا رقبہ کیا ہے، چوتھے باب میں ایشیا و افریقہ کے مسلمانوں کی اجتماعی، معاشی، سیاسی و جغرافی اہمیت سے بحث کی گئی ہے ۔ پانچویں باب میں غیر خدا پرستوں کی آبادی اور ان کی سیاسی طاقت کا ذکر کیا گیا ہے ۔ چھٹا باب بودھ مذہب کی تاریخ اس کے متعدد فرقوں اور ان کی آبادی کی مذہبی تقسیم کا جایزہ ہے، اسی طرح ساتواں باب تاؤ مت کے لئے وقف ہے، آٹھواں نواں سکھ اور شنتو مذہب کے لئے ۔ دسویں باب میں عیسوی مذہب سے بحث کی گئی ہے اور اس کے اقسام، باہمی اختلافات، سیاسی و اجتماعی طاقت کا تفصیلی بیان ہے ۔ گیارھواں باب مذہب کنفیوشس، یعنی اہلِ چین کے مذہب، ان کی آبادی، رقبہ و سیاسی طاقت پر گفتگو کی گئی ہے بارھواں باب ہندو جماعت کے لئے وقف ہے جس میں ان کی آبادی اور سیاسی و اجتماعی حالات کا تجزیہ کیا گیا ہے ۔ تیرھویں باب میں یہودی اور اسرائیلی حکومت سے بحث کی گئی ہے اور چودھویں باب میں تمام مذاہب عالم کی آبادی، رقبہ اور سیاسی طاقت کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے ۔

اس کے بعد ضمیموں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جن میں سہ دولی اعلان، ولسن کے چودہ نکات، اعلان بالفور، معاہدہ میکموہن، ارکانِ متحدہ اقوام اور استعماری عروج و زوال کا ذکر کیا گیا ہے ۔

اس کتاب میں ۲۴ جدولیں بھی شامل ہیں، جن سے اعداد و شمار کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے اور چار اہم نقشے بھی دئے گئے ہیں دو رنگین اور دو سادے ۔ ایک رنگین نقشہ میں دُنیا کی مذہبی و سیاسی اہمیت کو ظاہر کیا گیا ہے، دوسرے رنگین نقشہ میں دُنیا کی تمام مُسلم آبادی اور اس کے رقبہ کو دکھایا گیا ہے، دو سادہ نقشوں میں ایک استعماری عروج و زوال کا ہے، دوسرا تیل کی پیداوار سے متعلق ہے ۔

اس فہرست سے اندازہ ہوتا ہے کہ مؤلف نے اس کتاب کی جمع و ترتیب میں کسقدر عرقریزی سے کام لیا ہوگا اور کتنا وقت صرف کیا ہوگا فاضل مؤلف نے جو اعداد و شمار درج کئے ہیں وہ محض اندازہ سے تعلق نہیں رکھتے، بلکہ انتہائی چھان بین کے بعد دستاویزی شہادتوں کی بنیاد پر انھیں پیش کیا گیا ہے ۔

ہم سمجھتے ہیں کہ مکتبۂ خدام ملت کراچی نے یہ کتاب شایع کرکے بڑی اہم خدمت انجام دی ہے، کیونکہ اس وقت تک کوئی کتاب ایسی شایع نہیں ہوئی تھی جو تمام دُنیا کی مسلم و غیر مسلم آبادی کے سیاسی، جغرافی و معاشی حالات پر مشتمل ہو ۔

یہ کتاب مجلد نہایت اچھے کاغذ پر شایع کی گئی ہے اور بارہ روپیہ میں مکتبۂ خدام ملت ——— ناظم آباد کراچی سے مل سکتی ہے

یہ کتاب مع محصول تیرہ روپیہ آٹھ آنے پیشگی بھیجنے پر دفتر نگار سے بھی مل سکتی ہے ۔ وی ۔ پی نہیں جا سکتا ۔ نیجر

دن بھر کاغذ پھاڑنا اِن کا کام ہے!

اس لیے نہیں کہ فطرتاً یہ توڑ پھوڑ کے عادی ہیں۔ ان کا کام ہی یہی ہے ۔ کاغذ کے سیکڑوں ورق پھاڑ پھاڑ کے سائنس کی رو سے اِن کی مضبوطی جانچنا!

سر ورق، ڈبوں، پیٹیوں اور پیکنگ کے ہر ساز و سامان کی مضبوطی کی جانچ پرکھ ہندوستان لیور میں کامل طور پر کی جاتی ہے۔ اور جہاں تک مصنوعات کا تعلق ہے اُن پر بھی لگاتار نہایت کڑی نظر رکھی جاتی ہے۔ کچے مال سے مصنوعات کی تیاری کے آخری لمحے تک سائنسدان اور ماہر جانچکار ان کے معائنوں میں مصروف رہتے ہیں۔

یہ کڑی جانچ پرکھ آخر کس لیے؟ اس لیے کہ ہم جانتے ہیں کہ ہندوستان لیور کی مصنوعات کو آپ ان کے مستقل اعلیٰ اوصاف کے باعث ہی خریدتے ہیں۔ انھیں برقرار رکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ قدم قدم پر ان کی نگرانی کی جائے۔ اس نگرانی کی بدولت بیش بہا قومی دولت کی بچت بھی ہوتی ہے اور مصنوعات بنانے کے قیمتی وقت کی بھی!

ہندوستان لیور کا آدرش — گھر گھر کی خدمت